

la fidélité

mariage, vie religieuse, sacerdoce



jean-yves jolif
marcel légaut
jean-pierre monsarrat
jean rémy
paul de surgy

lumière et vie

revue de formation et de réflexion théologiques

Conditions d'Abonnement

Les abonnements sont d'un an. Ils partent tous du 1er janvier et comportent cinq numéros.

France : 38 francs. Abonnements de soutien : à partir de 50 francs
Lumière et Vie, C.C.P. : Lyon 3038.78

Etranger : 48 francs

Belgique et Luxembourg
La Pensée catholique, 40, avenue de la Renaissance, Bruxelles C. C. P. 1291.52

Pays-Bas
H. Coebergh, 74, Gedempte Oude Gracht, Haarlem C. C. P. : 85843

Italie
Edizione Paoline, libreria internazionale, via della Conciliazione 16-20, 00193 Roma, C.C.P. : 1-18976
Centro Dehoniano, via Nosadella, 6 40.100 Bologna. C.C.P. 8/15575

Canada et U. S. A.
Periodica, 7045, avenue du Parc, Montréal 15

Suisse
Columba Frund, 8, rue du Botzet, Fribourg C C.P. : IIa 1975

Changements d'adresse : prière de joindre à l'ancienne bande 3 timbres de 0,50 f.

Toute la correspondance, tous les ouvrages à recenser doivent être envoyés impersonnellement à

lumière et vie - 2, place gailleton, lyon 2

tél. 37-49-82 — c. c. p. lyon 3038.78

sommaire

la fidélité

mariage, vie religieuse, sacerdoce

tome XXI — novembre-décembre 1972 — n° 110

des enjeux précis

La fidélité n'existe pas en soi. Il y a fidélité ou infidélité à quelqu'un ou à quelque chose. Etre fidèle ne saurait donc être une qualité dont il conviendrait de prendre la défense ou qu'il faudrait blâmer comme s'il s'agissait d'un bien ou d'un mal en soi. En rester à de telles abstractions, ce n'est point prendre en considération l'enjeu historique, concret et actuel, en dehors duquel la fidélité est dépourvue de tout contenu. Il est vrai que les éloges que l'on entend parfois de la fidélité en soi ne sont pas tout à fait dépourvus de signification : l'abstraction, une fois opérée, ne peut guère avoir d'autre sens que d'encourager les gens à continuer de vivre conformément à des choix qu'ils ont pu faire dans le passé ou aux situations dans lesquels ils se trouvent. « Restez fidèles » veut alors dire : « Ne changez pas, continuez à persévérer, n'opérez pas de ruptures ». Un discours abstrait sur la fidélité peut aisément recouvrir une attitude de défense du passé, de maintien du présent, de refus du nouveau. Le christianisme actuel, en prenant parfois inconsidérément la défense des « valeurs de fidélité » contribue bien souvent à faire survivre, dans le présent, des modes de vie qui réclameraient une transformation radicale et se prive par là même de la liberté nécessaire à l'invention de son avenir.

Nous en avons un exemple particulièrement clair dans la situation faite aux prêtres dans l'Eglise latine. En faisant appel à la « fidélité aux engagements pris », c'est une forme historique précise d'institutionnalisation du sacerdoce que l'on cherche à perpétuer. On oublie en quelque sorte qu'une fidélité institutionnelle n'a pas de sens en elle-même, mais en vertu de la fin qui est poursuivie. Lorsqu'il devient clair, comme cela l'est actuellement pour ceux qui ont des yeux pour voir et des oreilles pour entendre, que l'état *sacerdotal ne représente plus une forme institutionnelle qui doive faire corps avec la* fonction *du sacerdoce ministériel, qu'il peut même constituer un obstacle à la réalisation du service que l'on veut accomplir, la fidélité institutionnelle apparaît alors sous son jour proprement relatif, celui d'un moyen qui n'a de sens que dans la mesure où il permet d'atteindre une fin. Se crisper sur le moyen lui-même, c'est l'ériger en fin et vouer par conséquent ceux qui le subissent à une fidélité toute formelle et aliénante. Lorsque, par surcroît, une clause strictement personnelle d'engagement au célibat se trouve liée à la désignation au ministère sacerdotal de telle sorte que celui-ci devient impossible sans celui-là, il est inévitabe qu*

eaucoup, pour accomplir un service qu'ils désiraient rendre dans l'Eglise, aient dû accepter e célibat sans le vouloir vraiment. Ainsi se trouvent indûment mêlées deux questions istinctes qu'un appel global à la fidélité feint de ne pas distinguer. Tant qu'une séparation ette ne sera pas faite entre ministère sacerdotal et engagement dans le célibat, tant que eux-là mêmes qui vécurent jusqu'à présent cette confusion ne se verront pas reconnaître ubliquement le droit de faire un véritable choix sans être mis dans l'alternative que l'on ait, il n'y aura pas de vrai renouveau en ce domaine. Ou, plus exactement, ce renouveau en trouve pour le moins retardé car les autorités en place se verront contraintes d'accep-er un jour ce qu'elles refusent d'accomplir volontairement aujourd'hui. Cette politique du ire est assez étonnante.

Iais là, dira-t-on, l'orientation qu'il conviendrait de prendre est relativement claire et ne se eurte pas à des objections théologiques sérieuses. En va-t-il de même lorsqu'il est question e la fidélité dans le mariage ? L'Eglise est ici particulièrement liée par la Parole du Sei-neur. Il faudrait pouvoir discerner plus à fond ce qui appartient pleinement à la Parole u Seigneur dans la pratique actuelle de l'Eglise. Nos modes actuels de réalisation du lien onjugal et familial ne peuvent être purement et simplement considérés comme des formes stitutionnelles indispensables à la réalisation d'un mariage selon le Christ. La difficulté 'est pas pour autant aisément surmontée. S'il est facile de concevoir qu'une fonction minis-érielle, quelle qu'elle soit, puisse n'être confiée à quelqu'un que pour une période donnée : non pas définitivement, s'il est également souhaitable qu'apparaissent des pratiques diver-fiées de « vie religieuse » qui ne soient pas automatiquement pensées dans la ligne d'un ngagement à vie, il devient par contre très difficile de penser que le don réciproque d'un omme et d'une femme puisse être à même de répondre aux exigences du mariage selon le hrist s'il n'est pas voulu comme un don définitif et inconditionnel. Nul ne peut préjuger de venir et être absolument sûr au départ que le lien réciproque établi sera durable. L'indis-olubilité du mariage est d'ailleurs plus à vivre comme une exigence que comme une entité étaphysique ou une marque juridique indélébile. La situation est-elle alors sans issue là où n constat d'échec s'impose d'une façon telle qu'il n'est plus possible d'envisager pour l'ave-ir une quelconque vie commune pour les époux ? On sait la discipline actuelle de l'Eglise

catholique en la matière, qui n'accepte en aucun cas une nouvelle union après séparation, tant que l'autre conjoint est vivant. Une telle discipline est-elle immuable ? Son changement contredirait-il la doctrine concernant l'indissolubilité du mariage? Des recherches sont en cours à ce sujet. En tout cas, la question est désormais posée et la réponse pratique qui lui a été traditionnellement donnée cesse de jouir à nos yeux de l'évidence théologique et pastorale qui fut la sienne pendant longtemps. Est-il besoin de rappeler, là aussi, que certaines pratiques pastorales clandestines vis à vis de divorcés remariés, si légitimes et nécessaires qu'elles soient dans la situation actuelle, ne sauraient être considérées comme une solution suffisante ?

S'il doit y avoir changement dans les situations et les praptiques qui sont les nôtres, ce ne saurait être sous l'effet d'un désir maladif de goûter successivement à tout, d'une incapacité à nous fixer quelque part, d'une peur de nous compromettre sérieusement dans une direction. Mais ce doit être au nom d'un amour du Christ et des hommes de notre temps, qui sache aller jusqu'au bout. C'est bien là, en fin de compte, la seule fidélité qui importe et au nom de laquelle nous devons accepter de nous perdre. C'est cette fidélité là qui juge toutes les fidélités sécurisantes qui nous servent d'alibi pour ne pas courir le risaue de l'amour.

C'est donc la question de la fidélité à vie, telle qu'elle se pose particulièrement aujourd'hui au sujet du mariage, de la vie religieuse et du ministère sacerdotal, qui constitue la préoccupation majeure de ce numéro de Lumière et Vie. *L'actualité de cette question n'est plus à manifester : elle s'impose désormais. Il convient de la situer historiquement et sociologiquement et, à ce sujet, l'article écrit par Jean Rémy en collaboration avec Liliane Voyé permet de bien poser la question au départ et d'éviter des simplifications moralisantes. Il apporte un éclairage précis pour comprendre la situation actuelle en manifestant le rapport qui existe entre des formes historiques de fidélité et la structure des échanges sociaux. Jean-Yves Jolif s'interroge sur l'héritage qui est le nôtre et sur la suspicion dont il fait l'objet aujourd'hui. Il poursuit son étude en soulignant l'ambiguïté qui affecte toute orientation, mais aussi la nécessité de faire un choix afin d'être en mesure d'accomplir une tâche inscrite dans l'objectivité d'un monde qui précède notre liberté. C'est au nom d'exigences spirituelles que Marcel Légaut intervient. En retraçant les grands seuils de la vie spirituelle, il trace aussi l'histoire d'une découverte de la fidélité qui peut. à un moment donné, être exigeante au point de remettre en question des engagements antérieurement pris. Il envisage la situation actuelle au sujet du mariage, de l'engagement sacerdotal et de la vie religieuse, en indiquant les enjeux spirituels qui sont en cause et invite l'Eglise toute entière à une révision profonde de sa discipline présente.*

Mais nous risquons de trop nous préoccuper de notre propre fidélité alors que la foi nous annonce la fidélité même de Dieu à notre égard. C'est d'elle que nous parle Paul de

Surgy. Dieu est fidèle à son alliance et appelle de notre part une réponse qui soit en mesure d'inscrire dans notre histoire les signes toujours nouveaux de sa propre fidélité. Pour conclure ce numéro, Jean-Pierre Monsarrat reprend dans une perspective théologique les différentes questions apparues dans les articles précédents. La foi en un Dieu fidèle, source de liberté et d'amour, situe dans leur véritable ampleur les questions débattues et nous oriente vers des perspectives riches d'un avenir nouveau.

Ont collaboré à ce numéro

Jean-Yves JOLIF, dominicain, professeur de philosophie aux Facultés Catholiques de Lyon.

Marcel LÉGAUT, auteur de *L'homme à la recherche de son humanité.*

Jean-Pierre MONSARRAT, pasteur, président du Conseil de la région Centre-Alpes-Rhône de l'Eglise Réformée de France.

Jean RÉMY, professeur à l'Institut des Sciences Politiques et Sociales de l'Université Catholique de Louvain.

Paul de SURGY, exégète, Université Catholique de l'Ouest.

fidélité aux engagements et structure des échanges sociaux

Pour comprendre la transformation qui s'opère en matière de fidélité aux engagements, il faut la situer dans le cadre global du « système des échanges » qui prédomine dans une société. Dans une société traditionnelle, les échanges se font de groupe à groupe et c'est à ce niveau que se réalise également une équivalence entre ces échanges : tel est le cas des sociétés fondées sur l'entr'aide. Il en va différemment dans une société comme la nôtre où il devient possible d'établir une équivalence au plan des échanges interindividuels. Dans le premier cas, le divorce entraîne la mort sociale de l'individu et menace les échanges nécessaires à la vie du groupe. Dans le second cas, le mariage se situe dans le cadre d'une réciprocité de l'échange interpersonnel et le divorce peut alors apparaître comme une solution responsable dans la mesure où cette réciprocité aurait échoué. Les valorisations morales qui sont faites doivent elles-mêmes être situées dans le cadre du système des échanges qui est en vigueur. La situation actuelle est d'ailleurs ambiguë. La famille et l'Eglise ne sont pas insérées de la même manière dans la combinatoire sociale actuelle : il n'est pas possible de traiter de la même façon la fidélité dans le mariage et la fidélité dans la vie religieuse ou la vocation sacerdotale. On ne peut traiter de façon identique ces deux questions que dans un discours moralisateur qui ignore ses conditions de production.

La vie sociale engendre divers types d'engagement dont certains semblent, actuellement, se multiplier et se voir respectés avec un minimum de problèmes. Mais, dès que ces engagements prennent un caractère personnel total, ils tendent à être vus comme irréversibles, ce qui pose le problème de la fidélité à maintenir à leur égard. Que l'on songe à ce qui se passe en matière de fidélité conjugale ou de fidélité à des vœux religieux ou à un engagement sacerdotal — domaines dans lesquels se posent aujourd'hui des problèmes considérés comme similaires au niveau d'une lecture moralisante, mais que l'analyse nous fera apparaître comme divergents du point de vue de leur insertion dans une logique sociale.

La présente analyse s'efforce de poser le problème de la fidélité aux engagements, non pas d'abord en termes de crise morale, mais bien plutôt en partant des raisons sociales qui permettent d'expliquer pourquoi les critères d'évaluation évoluent et ce, non seulement dans quelques cas individuels.

Pour interpréter ces transformations globales, on pourrait simplement opposer la situation actuelle à des situations antérieures où la fidélité était une règle d'honneur ; on pourrait tenter d'interpréter la transformation à partir de la stabilité et de la sécurité affectant les structures sociales et se combinant d'ailleurs avec la valorisation de rapports humains interpersonnels. On pourrait ainsi évoquer que lorsque les structures sociales jouissent d'une grande stabilité, elles sont affectées également d'une large crédibilité, ce qui favorise la fidélité aux engagements. Par ailleurs, lorsque la population se sent menacée par rapport à des valeurs auxquelles elle tient, la fidélité peut être vécue comme un moyen de résistance à une désagrégation latente. Dans l'un et l'autre cas, la fidélité aux engagements trouverait un support important dans les rapports humains beaucoup plus interpersonnels. A l'inverse, dans la situation actuelle, le rapport humain anonyme, se combinant avec une transformation des structures sociales et même une attitude de défiance et de défaitisme vis-à-vis des structures menacées, expliquerait les formes de « désengagement ».

Sans nier l'importance de ces explications, nous pensons cependant qu'elles ne prennent leur signification sociale particulière que parce qu'elles sont sous-tendues par une transformation plus fondamentale du système des échanges. Aussi ces transformations structurelles, qui ont des effets sociaux et idéologiques importants, découleraient d'une domination progressive d'une « *logique de calcul individualisé* ». Il convient d'entendre par là, non pas une attitude de comptabilité égoïste, mais plutôt le résultat d'une multiplication de situations où l'individu veut, sinon peut, maîtriser les termes de l'échange, c'est-à-dire se dit capable d'établir un rapport quantifié entre les efforts consentis et l'objectif poursuivi. Cette situation s'oppose à celle où les termes de l'échange ne sont maîtrisés que dans les rapports inter-groupes et ne le sont que de manière implicite ; dans ce cas, il est impossible d'établir une équivalence au plan des échanges interindividuels, ce qui engendre une nécessité sociale de solidarité et de fidélité de l'individu à l'égard du groupe, avec les effets de conscience que cela produit au plan d'un engagement personnel profond. Nous définirons donc la logique de calcul comme étant une logique dominée par une recherche de l'équivalence quantitative, s'élaborant au niveau de

l'individu ; elle s'oppose ainsi à une logique antérieure au sein de laquelle les échanges n'intervenaient que de groupe à groupe, ce qui, d'une part, réduisait la possibilité de quantification et, d'autre part, liait intimement l'individu au groupe, réclamant une fidélité à un engagement conçu comme total et irréversible.

Certes, cette transformation du régime des échanges est en cours depuis des générations, mais ce n'est que progressivement que la logique de calcul est devenue dominante au point qu'aucun secteur de la vie sociale ne peut y échapper. Nous ferions même volontiers l'hypothèse que des mouvements contestataires eux-mêmes ne prennent corps qu'en se réappropriant, selon des modalités propres, cette logique des échanges qui est au travail dans l'ensemble de notre société.

Après nous être expliqués sur le problème des échanges sociaux, nous nous interrogerons rapidement sur certaines de ses conséquences, notamment sur celles qui sont relatives à une « surmoralisation » en termes d'authenticité et d'éthique personnelles. Nous achèverons par une analyse des effets différents, sinon opposés, que cette logique dominante des échanges peut avoir d'après les domaines où elle s'exprime et d'après la position des groupes qui se l'approprient, dans la structure sociale globale.

Nous allons tout d'abord essayer de préciser, comment se pose le problème de l'entraide dans les sociétés traditionnelles, quelle signification revêt le mariage lorsqu'il se combine avec une valorisation des solidarités sociales à travers le système de parenté et quelle portée prend l'allégeance au seigneur dans le cadre des rapports politiques de type féodal. Dans chacun de ces cas, nous essayerons de marquer la différence entre le régime d'échanges tel qu'il se présente dans une société traditionnelle et tel qu'il est valorisé dans la société contemporaine. Le problème de la fidélité n'apparaîtra de façon nette que dans les deuxième et troisième exemples. Nous pensons toutefois qu'on ne peut bien comprendre la portée de l'engagement interpersonnel dans le mariage et dans les rapports politiques que si l'on a compris la logique d'échanges qui sous-tend l'ensemble des rapports sociaux — ce que s'efforce d'éclairer le premier exemple.

I

modification du régime des échanges sociaux

1 l'entr'aide, système de don et de contre-don

Nous allons examiner comment des sociétés basées sur l'entraide assurent

un don sans retour et une fidélité inébranlable en induisant une différence entre le sens individuel et la signification collective de certains actes[1].

Ainsi, ces sociétés peuvent assurer colletivement la sécurité de chacun, à travers des services qui sont gratuits au niveau des individus qui les « prestent », alors qu'une équivalence peut s'établir au niveau du groupe et à long terme.

Considérons le régime d'entraide existant au sein de certaines communautés rurales. Celui qui rend un service n'entend pas être payé en retour. La volonté de payer le service reçu serait d'ailleurs perçue comme une injure, c'est-à-dire d'une certaine manière, comme une volonté de sortir de la solidarité que le don avait justement pour but d'instaurer. Néanmoins chacun, au moins implicitement, s'attend à être soutenu en cas d'imprévu, et cela, éventuellement par quelqu'un d'autre que celui à qui il vient de rendre service. Il y a donc une équivalence qui ne peut être rétablie qu'au niveau global et à long terme.

Ce type de solidarité est important dans un groupe social dominé par l'imprévisibilité. Aussi, l'individu qui refuserait de se mettre dans cet échange de don et de contre-don créerait une insécurité collective contre laquelle la communauté se doit de se prémunir, puisque par un tel geste il s'exclurait de l'échange et d'une certaine manière serait infidèle à un engagement par rapport au groupe. On comprend d'emblée que le problème se pose autrement lorsque diminue le poids de cette signification globale sur l'échange interindividuel.

Cette règle du don et du contre-don, fondamentale dans certaines sociétés, vaut non seulement pour des échanges internes, mais elle s'applique également à certains types d'échanges externes. C'est le cas, par exemple, des règles de l'hospitalité. Ici, les termes d'échanges se comparent également dans le cadre des rapports inter-groupes et à long terme. Le fait que ces échanges sont régulés par des règles sociales ne découle pas simplement d'une ouverture gratuite à autrui, ainsi que l'on peut s'en rendre compte lorsque l'on considère que, dans ces communautés rurales, les mêmes personnes peuvent être très accueillantes à l'étranger de passage et très closes pour tout étranger qui vient s'installer dans le village. L'échange vécu comme gratuit n'implique pas qu'il n'existe aucune règle d'inclusion ou d'exclusion.

1. P. BOURDIEU, « La société traditionelle », **Cahiers internationaux de sociologie.**

Le fait que la compensation ne peut être individualisée, même à long terme, rend impossible un calcul individuel, où chacun serait capable de juger d'une équivalence.

Non seulement le calcul personnel est impossible, mais il est refusé socialement, car les gestes sont vécus sous le registre du don, c'est-à-dire comme des actes désintéressés, s'inscrivant néanmoins comme un moment obligé dans une série continue de dons et de contre-dons. Ainsi, celui qui ne fait pas le geste « gratuit », dans les circonstances où l'on s'y attend, se retire de l'échange et risque à son tour de ne pas recevoir de soutien en cas de nécessité. On pourrait analyser la logique sociale qui sous-tend l'échange des cadeaux, geste social encore plus « gratuit » que l'entraide en cas de nécessité. Cela apparaîtrait même dans la forme qu'ils prennent à l'intérieur de la société contemporaine. Mais ici ils sont souvent le signe d'un réseau de relations électives que l'on veut promouvoir. Ainsi structuralement proche des précédents, ce geste revêt une signification structurelle très différente dans la mesure où, d'une certaine manière, l'individu ne doit pas être fidèle à un groupe qu'il n'a pas choisi, mais négocie par là, au moins implicitement, son appartenance à un groupe d'élection.

De diverses manières, on repère donc une différence, sinon une opposition, entre l'expérience vécue et la logique sociale sous-jacente. Il y aurait donc un risque de verbalisme si on voulait essayer de « comprendre » l'expérience vécue sans faire rupture par rapport à ce qu'elle nous donne. C'est un risque qu'encourt d'ailleurs une certaine phénoménologie. Pour nous, la totalité sociale à comprendre ne se laisse pas reconstruire à partir de l'unité de l'expérience subjective, les structures sociales dans lesquelles celle-ci est impliquée ne se comprennent pas dans leur articulation à partir de cette expérience. Ce n'est d'ailleurs pas cette expérience qui les produit comme telles, même si la pratique des acteurs en suscite la survenance.

Lorsque la pire offense est de restituer immédiatement le don reçu, de rendre un objet identique, chaque acte peut être saisi comme un commencement absolu et non point comme la continuation d'un échange déjà commencé, et entrant dans une série indéfinie de prestations. Cela n'exclut nullement toute la logique d'équivalence.

Ainsi, les multiples groupes, qui actuellement cherchent à promouvoir les communautés sous diverses formes et avec diverses intentions politiques, sont, d'une certaine manière, structuralement proches des régimes de solidarité dont nous avons déjà parlé antérieurement. Néanmoins, ils en sont structuralement très éloignés. Et la capacité qu'ils ont de se déve-

lopper ne peut encore que réaffirmer, selon certaines modalités, leur appartenance à la logique dominante, c'est-à-dire celle qui permet à l'individu de maîtriser les termes de l'échange et d'établir des équivalences entre des modalités de son engagement et ses objectifs. On n'est pas dans une situation de don sans retour à un groupe que l'on n'a pas choisi. En effet, ceux qui y sont ont toujours la possibilité de se trouver ailleurs. Le fait d'y participer suppose un consensus profond. D'où ces groupes peuvent être régis de façon très autoritaire sans que la chose ne soit perçue. Il en résulte d'ailleurs une sélection spontanée. En cas de désaccord, chacun garde la possibilité de quitter et de réorganiser sa vie sur d'autres bases. Ceci est d'autant plus vrai que l'on se trouve devant des personnes qui ont une capacité économique, soit à cause de leur liaison familiale, soit à cause de leurs possibilités de travail... Quitter la communauté ne signifie pas pour elles une mort sociale.

Cette possibilité d'alternative est un indicateur très sûr du poids fonctionnel beaucoup plus faible que joue ce régime d'échange par rapport au régime dominant.

Lorsque l'ensemble de la vie sociale est régi par le don et le contre-don, le problème se pose structurellement de façon différente. L'individu est relié à son groupe par une morale de l'honneur, qui valorise un don sans retour et sans calcul, à un groupe que l'on n'a pas choisi, mais de qui on tient toute son identité. On pourrait voir cette morale de l'honneur à l'œuvre dans la vie de travail.

Le travail « presté » par tout homme valide, respectueux de son honneur, s'oppose à l'oisiveté de celui qui manque à ses engagements par rapport au groupe. Un tel travail n'est pas fait en considération de sa rentablité et de son rendement. Ainsi, l'opposition travail-chômage n'est-elle pas une opposition s'imposant dans de telles sociétés. Le travail remplit aussi certaines fonctions sociales, en bonne partie indépendantes de sa fonction économique. Même dans ce domaine, on n'établit pas nécessairement un lien entre l'effort et le succès. L'imprévisibilité peut même être valorisée dans la manière de considérer l'avenir : dans ce cas, il en résulte un engagement confiant dans l'autorité, sensée devoir et être seule capable de nous conduire dans le droit chemin — cette idée étant généralement transposée dans une lecture religieuse (« *L'avenir est à Dieu* »).

Ainsi, lorsqu'on est bien ancré dans cette morale de l'honneur, même la rationalité sociale qui mène la vie économique n'est pas dominée par une logique du calcul où l'individu veut mesurer l'adéquation entre

l'effort fourni et l'objectif à poursuivre. Il ne naît donc pas un sentiment d'injustice dans la mesure où l'un n'équivaut pas à l'autre. Même si au niveau des échanges globaux intervient le registre de l'intérêt, celui-ci ne peut s'avouer. C'est au contraire le registre de l'honneur qui se proclame. Par ailleurs, c'est à cause de l'impact global d'un refus de l'échange social tel qu'il se présente que n'est pas laissée à l'individu la capacité de négocier sa participation à la société globale : il doit admettre les termes de l'échange et s'il s'en écarte, le groupe a la capacité et la volonté de provoquer sa mort sociale.

Tant qu'on n'a pas dégagé cette structure qui sous-tend l'ensemble, on risque de reprendre les mêmes exigences en les transposant dans une logique de rapports interpersonnels, où l'individu est capable d'évaluer par lui-même certaines formes d'équivalence. C'est cette différence que nous allons tâcher d'approfondir en analysant la signification sociale du mariage.

2 mariage et système de parenté

L'indissolubilité du mariage prend son sens fort si on la situe dans le cadre d'un échange entre deux groupes qui veulent instaurer une solidarité et une égalité entre eux. On peut comprendre cette logique d'échange à partir de l'échange de cadeaux qui scelle une alliance et l'entretient dans le temps. Une fois donné, le cadeau ne peut être repris. Accepté, il ne peut être relégué, il doit être mis en valeur, sans quoi c'est une injure pour le groupe qui l'a donné. Réciproquement, une rupture de l'alliance aboutit au renvoi des cadeaux.

C'est à partir de la logique de cet échange inter-groupe que peut se comprendre l'échange des femmes. La femme entre dans la famille de son mari, dont elle porte le nom. Selon les sociétés, c'est la famille du mari qui fait un cadeau à celle de la femme pour payer l'appui ainsi reçu ou, à l'inverse, c'est la famille de la femme qui apporte une dot pour soutenir la famille dans laquelle va entrer un de ses membres.

Par ailleurs, lorsque les familles échangent, non des objets, mais des femmes, l'alliance prend une qualité particulière. Cette qualité peut être symbolisée dans la réussite du couple au plan d'une intimité affective. Celle-ci exprime alors la profondeur de la solidarité qui s'est nouée entre les deux familles. Mais ceci n'est qu'une potentialité, car la solidarité est également exprimée par une fidélité qui résiste à l'échec de la relation interpersonnelle, car la pérennité de l'alliance ne peut être remise en cause, quelle que soit l'ampleur des problèmes personnels que chacun doit

affronter. L'honneur de la famille exige qu'on lui sacrifie son honneur individuel et ses préférences. Dans la mesure où une société est capable de valoriser un tel modèle d'échanges, bien des individus peuvent trouver dans ce sacrifice leur raison d'être et leur enthousiasme. Cette symbolique de l'alliance se retrouve encore actuellement dans le discours religieux, qui cherche à transformer les gestes sociaux en une thérapeutique de foi. Le mariage entre un homme et une femme est encore souvent associé à l'alliance entre Yahvé et son peuple, entre le Christ et son Eglise. Cette alliance impliquant un don sans retour, une fidélité à toute épreuve, Yahvé est toujours là, même si le peuple ne répond pas. Ainsi toutes les séquences de vie concrète peuvent-elles trouver une transposition au plan d'une exaltation religieuse.

Les appropriations individuelles diverses viennent donc en sous-ordre pour symboliser l'acte communautaire et solennel d'échange social. Ainsi un époux qui se retire pour des raisons personnelles est un époux indigne. Les époux qui se séparent s'excluent par le fait même de la communauté. Lorsque cette logique sociale est dominante, on ne dira pas que la communauté les chasse, mais bien que c'est eux qui en sortent. Cette réaction est cohérente avec toute la logique du système. Est ambiguë, au contraire, notre attitude qui essaie d'« humaniser » le sort des divorcés, notamment en demandant qu'ils ne soient pas exclus de la vie de famille et de la communauté paroissiale, dans la mesure où elle essaie de faire coexister deux logiques en partie incompatibles. Cette attitude compréhensive à l'égard des divorcés ne peut être crédible que si une autre logique des échanges commence à s'infiltrer et à imprégner nos réactions quotidiennes.

Cette autre logique sociale tend à imposer des critères d'évaluation où la réciprocité de l'échange interpersonnel dans le couple est condition d'épanouissement de la personne. Certes, on se trouve dans une situation de confiance inconditionnelle, de don réciproque, ce qui signifie que dans l'échange, il n'y a pas nécessairement compensation à court terme. A long terme, malgré des difficultés transitoires, on doit se trouver dans une trajectoire, non d'appauvrissement, mais d'enrichissement réciproque. D'où une certaine individualisation de l'équivalence recherchée dans le cadre d'une perspective de développement réciproque. Ainsi, l'individu devient un centre à partir duquel se fait un calcul de la signification de l'échange : que peut signifier un don sans retour, si le don n'est pas réciproque malgré les efforts successifs ? Doit-on se livrer aveuglément à l'autre ? Mettra-t-on sa « vertu » dans le fait de subir stoïquement la domination de l'autre, sinon son exploitation ?

Lorsqu'on accepte cette logique de l'échange, on constatera bientôt qu'on n'a pu devenir un couple, car on n'a pas su réaliser progressivement cette réciprocité. D'ailleurs, un couple a-t-il un sens s'il n'a pas pu créer cette réciprocité ? Dans ce contexte, le divorce n'est pas un rejet du mariage ; ce peut être, dans certains cas, un hommage rendu au conjugalisme : le couple n'a guère de sens s'il n'est pas capable de créer une réciprocité interpersonnelle. N'est-il pas plus moral à ce moment d'assumer de façon responsable cet échec ? Lorsqu'on est sous l'emprise des évidences d'une telle logique sociale, le divorce par consentement mutuel risque d'apparaître comme une manière très valable de résoudre la situation de façon responsable. Au contraire, dans le cadre de la logique précédente, ce divorce par consentement mutuel était une aberration. Il reste encore pénalisé dans le cadre de la législation civile et dans la perspective de l'Eglise. Pour échapper à cette pénalisation, pas mal de personnes en instance de divorce vont être contraintes de s'envoyer des lettres fictives d'injures, ce qui peut leur apparaître comme un jeu social un peu fourbe. Ces divers éléments s'efforcent de montrer la sensibilité nouvelle à partir de quoi peut s'évaluer la sphère éthique dans toute sa profondeur interpersonnelle.

Ce serait par ailleurs une erreur d'interpréter cette transformation, simplement à partir des effets de la conscience, comme un progrès certain d'une morale personnaliste. Elle est davantage le résultat de facteurs globaux de transformation qui modifient fondamentalement la signification et les modalités du régime des échanges, ce qui permet notamment une généralisation de l'individuation du calcul dans l'échange, au sens d'un calcul individuel entre des efforts et des objectifs. Nous l'acceptons facilement dans le cadre d'échanges compensés à court terme (calcul au sens strict), mais cela vaut également, ainsi que nous venons de le voir, pour des échanges compensés à long terme.

3 l'allégeance du vassal au suzerain

Dans le cadre du mariage, il s'agit du rapport entre deux groupes intervenant sur pied d'égalité. Il y a donc symétrie dans les relations. Si bien que, dans les sociétés stratifiées, ces mariages sont endogames à l'intérieur d'une strate. Encore actuellement, la connubialité est-elle un des indices les plus sûrs d'un milieu social. Cette endogamie ne s'expliquant pas par les motifs psycho-sociologiques que nous donnerions aujourd'hui, relatifs aux chances d'entente entre conjoints. Dans les sociétés axées sur l'alliance entre familles, on prenait bien d'autres risques à cet égard.

Nous voudrions maintenant analyser la même logique du don et du contre-don dans un rapport social asymétrique.

La compensation dans l'échange ne se fait plus à travers des « biens » de même nature ou du même poids social. L'échange a en effet pour fonction de lier, à travers l'interpersonnel, des êtres destinés à rester inégaux. Au lieu de l'échange des cadeaux, on peut parler de l'offrande des prémisses de la moisson aux notables, mais on trouve un exemple de cette allégeance dans un don sans retour, si on analyse le rapport du vassal au suzerain à partir de leur engagement réciproque : consécration valorisant un lien interpersonnel dans le cadre d'ailleurs d'une inégalité explicitement acceptée et reconnue. Dans ce contexte, le vassal est l'homme-lige au service de son seigneur et maître. Et c'est un point d'honneur que de ne pas faillir à son engagement. Ici non plus, le projet individuel n'est pas mis en avant ; il s'agit au contraire de se soumettre à l'œuvre collective personnalisée à travers le projet que ce suzerain peut avoir. Ce type de lien entre vassal et suzerain ne reste-t-il pas au moins implicitement une image-guide à travers laquelle est pensée la dépendance du prêtre à l'évêque : lien interpersonnel sans pouvoir changer d'évêché (sauf pour motif exceptionnel) ; sainte indifférence ne valorisant guère le projet individuel... Dans cette situation, la disponibilité est la qualité première, ainsi qu'en témoignent, par exemple, les exercices spirituels de saint Ignace prônant la « *sainte indifférence* » c'est-à-dire l'attitude consistant à se sentir indifférent pour le oui ou pour le non devant une chose quelconque à faire. Cette « *sainte indifférence* » est conçue comme engendrant une sécurité supérieure liée au type de communion que l'on entretient avec l'autorité : c'est de celle-ci que l'on tire le sentiment d'être sur le bon chemin, parce qu'elle seule sait déchiffrer les « voies invisibles » et qu'elle seule reçoit les grâces d'état qui lui permettent de calculer et de choisir. Dans ce type de relation, la dépendance est ainsi compensée par la prise en charge, comme le montrent les liens féodaux ou encore les corporations, deux types de milieux à solidarité totale, avec relations hiérarchiques. Ainsi, ce type de solidarité englobante et à long terme exclut-il la possibilité de comparer ce que l'on fait sous tel maître avec ce que l'on ferait pour tel autre, de même qu'elle exclut la possibilité de se mettre temporairement sous la dépendance d'un maître.

Ces caractéristiques sont mises en question par le régime d'échanges dominant notre société, qui prône diverses formes de mobilité défavorables à ce type d'engagement et qui valorise le projet individuel comme condition d'efficacité collective. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre l'inser-

tion de la Mission de France ou celle d'associations de prêtres de Chicago, négociant avec l'évêque leurs conditions de travail.

Cet éclatement des solidarités englobantes ne fut pas un des moindres problèmes au début de l'industrialisation. Ici, comme dans les autres questions analysées, nous avons des attitudes ambiguës qui valorisent, tantôt l'une, tantôt l'autre logique d'échange. Ainsi, tout en valorisant diverses formes de mobilité, continue-t-on encore, par exemple, à décorer un ouvrier resté fidèle à son entreprise où il a passé toute sa vie de travailleur.

Néanmoins, on n'est plus dans la problématique de la mort sociale pour qui sort d'un engagement à vie. Il est bon de rappeler l'importance que cette sanction pourrait avoir pour repérer la différence avec la logique sociale la plus fréquente actuellement. Certes, on peut retrouver cette sanction à l'intérieur des grandes entreprises qui s'organisent pour que les cadres n'aient que très peu de possibilités de les quitter. Mais l'exclusion avec mort sociale était bien plus forte dans les sociétés régies par les dons et contre-dons, pour tous ceux qui faillissaient à leurs engagements, et ce non seulement dans la vie matrimoniale.

Une stratégie similaire peut d'ailleurs se retrouver dans une partie de la hiérarchie ecclésiastique vis-à-vis des membres du clergé qui quittent leur état sacerdotal et que l'on voudrait soumettre à diverses exclusions. On sort de cette logique de la mort sociale pour celui qui ne respecte pas les règles de l'engagement dans la mesure où l'on développe une attitude d'acceptation dans la vie sociale, pour les anciens divorcés, comme pour ceux qui ont quitté l'état sacerdotal. A ce moment, on risque de se trouver dans une situation instable, si l'on veut défendre à la fois des éléments relevant de deux logiques fortement incompatibles.

II

effets sociaux d'un échange basé sur des calculs individualisés

1 calculs individualisés et effet d'inégalité à compenser

De divers côtés s'instaure un régime d'échanges où la prestation de services épuise les relations mutuelles. On cherche à éviter de se trouver vis-à-vis d'autrui dans des situations de dette inextinguible. Ainsi se généralisent des contrats à objectif déterminé et limité, contrats qui sont stric-

tement respectés. Dans ces cas, il s'agit d'un calcul individualisé, compensé à court terme. C'est dans ces domaines que la logique de calcul peut s'appliquer de façon stricte et s'exprimer de façon explicite. Néanmoins, ce calcul individuel affecte également des échanges non compensés à court terme, dans la mesure où l'individu, mû par un projet personnel, a un sentiment de pouvoir supputer une adéquation entre des moyens et des objectifs. Quoique cette situation soit relativement ambivalente, elle affecte la conception de l'engagement réciproque qui n'est plus un don inconditionnel. Ainsi, comme pour la pénalisation du divorce par consentement mutuel, ceux qui sont sensibilisés par cette logique de l'échange social sont étonnés que les clauses restrictives rendent l'engagement nul en cas de mariage (sauf les contrats portant sur la propriété des biens acquis ou à acquérir). L'engagement irréversible à vie, la dette inextinguible, sont mises en question par un système d'échanges dont l'efficacité suppose une relative grande mobilité des personnes et des choses. D'où il découle une très grande ambiguité du terme « contrat », quand on le transpose d'un type de régime d'échanges à un autre. Cette transposition se fait volontiers dans les discours légitimateurs relevant d'instances qui, par fonction sociale, évoluent selon des temporalités plus lentes.

Cette transformation ne doit pas être attribuée à un progrès éthique qui se serait produit sans lien avec l'évolution sociale. Une logique de calcul individualisé, à ne pas confondre avec la généralisation d'intentions égoïstes, n'est possible que dans la mesure où l'économique au sens large du terme devient l'instance dominante, ce qui ne peut se faire sans une certaine généralisation de l'évaluation monétaire. A cet égard, la généralisation de l'argent, substitut universel, permet d'autonomiser les échanges particuliers et donc de maximaliser cette capacité de calcul individuel. Ceci demanderait bien des développements. Nous voudrions simplement attirer l'attention sur les effets de structures sociales qui y sont associées. Cette logique des échanges qui tend à s'imposer peut avoir des effets de sens opposés, d'après la position dans la structure sociale. Même si, au plan de la perception spontanée, elle est associée à une égalité dans le rapport d'échanges, alors qu'au contraire, au plan des faits, les situations sont normalement inverses. Il faudrait donc se garder de cette illusion idéologique, d'un échange entre individus autonomes et égaux ; ceci explique d'ailleurs qu'au niveau juridique se développe toute une problématique de défense du plus faible : de l'enfant contre l'abus de droit auquel pourrait conduire l'usage de l'autorité des parents, de la femme qui pourrait être lésée en cas de divorce. Dans le domaine de la vie pro-

fessionnelle, la législation sociale joue le même rôle : partant des lois Le Chapelier interdisant l'association, elle raisonne sur la fiction de l'échange égalitaire.

2 surmoralisation par la promotion d'une éthique individuelle

Ces transformations fondamentales, combinées avec des élaborations secondaires, contribuent à une instauration sociale de l'individu. Celui-ci n'est plus, comme par le passé, l'être isolé dans une situation dramatique qui faisait que, sans la famille, il risquait du même coup d'être sans protection et sans Dieu. Comme le dit Baudrillart, on passe d'une valorisation de la logique de la communion à une valorisation de la logique de différence, celle-ci permettant à chacun de se produire comme sens dans un système d'oppositions réciproques[2].

L'instauration sociale de l'individu aboutit à ce que la règle sociale soit vécue à bien des égards comme une règle de morale personnelle. Certes, les engagements portent souvent sur des accords limités, mais ceux-ci doivent être strictement respectés et généralement, tout le monde trouve normal que les conduites correspondent au contenu du discours. La situation était vraisemblablement différente autrefois, lorsque les règles matrimoniales, qui pesaient d'autant plus fort qu'on se trouvait dans une famille à haut statut social, c'est-à-dire remplissant des responsabilités importantes pour la survie et la reproduction sociales, s'accommodaient d'une tolérance plus ou moins grande, à condition d'être publiquement respectées.

L'existence d'un même langage, celui qu'on tient dans un milieu bien informé, et celui qu'il faut tenir face au peuple, se retrouvait, y compris dans l'Eglise. Il ne fallait pas nécessairement voir dans cette dualité une duplicité, mais une acceptation réaliste de certaines situations collectives. On peut retrouver ce double langage dans les milieux qui essaient de savoir comment parler et se comporter vis-à-vis d'une autorité en continuant à garder leur logique par devers eux-mêmes. Ainsi peut-on rencontrer des jeunes consultant le clergé en vue d'une préparation au mariage, tout en se demandant comment répondre aux questions qui leur sont posées, de manière à avoir un minimum d'ennuis : pour eux, il y a là une autorité qui pose des exigences auxquelles il faut se soumettre si l'on veut se marier à l'église ; il faut donc entrer dans le « jeu » social.

2. Cf. BAUDRILLART, « La genèse idéologique des besoins », **Cahiers internationaux de sociologie,** 1969.

Dans la mesure où l'on ne peut plus supporter cette dualité de langage, il est perçu comme assez normal, par exemple, qu'un couple qui ne s'aime plus se sépare. D'une certaine manière, la volonté de divorce est alors un hommage rendu à travers la moralisation au conjugalisme. Cette morale de l'authenticité peut se retrouver également chez certains gauchistes ayant une volonté profonde d'être vrais ; cette volonté est peut-être elle-même un des produits du système, conduisant à prendre une certaine distance critique par rapport aux formes concrètes dans lesquelles on se trouve engagé. Ceci permet de valoriser une fidélité à un projet à travers une évolution des modalités permettant de le réaliser — ce qui s'explique d'autant plus facilement aux yeux de la conscience spontanée qu'on se trouve dans une société changeante. En outre, la nécessité d'authenticité s'impose d'autant plus qu'on est au plan de la relation interpersonnelle dans le cadre de la vie privée. Tout au contraire, dans le cadre de la vie publique, on ne veut juger en rien des intentions ; il suffit que la matérialité des choses promises soit explicitement exécutée. Selon des modalités différentes dans chaque cas, il y a valorisation de la règle morale individuelle. C'est d'ailleurs dans ce sens que Max Weber associe volontiers capitalisme et développement d'une éthique personnaliste.

III

économie et effet de structure sociale

1 insertion de la famille dans l'économique

La famille a perdu de son poids fonctionnel par rapport à l'organisation de la vie économique. Elle se déploie avant tout au plan de la consommation ; à cet égard, le couple tient d'autant mieux que les problèmes économiques ne viennent pas interférer dans les conflits potentiels. Cette distance à l'égard de l'économique et de la sécurité qu'il confère par rapport au ménage et à la famille peut encore se comprendre dans la mesure où, à certains égards, le célibataire n'est plus l'être isolé, mais quelqu'un qui a une capacité plus grande d'affronter des risques que l'homme marié. En effet, il est moins soumis, au plan de la consommation, à des engagements à long terme que requiert le mariage, surtout lorsqu'il y a des enfants ; ceci lui permet de prendre une distance par rapport à un certain nombre de rémunérations de la société, ce que ne peut se permettre le père de famille, qui doit entrer dans un réseau plus grand de prévisibilités. Cette autonomisation de la famille n'est pas sans

avoir de grandes conséquences, car la logique sociale qui faisait fonctionner le mariage et sa représentation était profondément conditionnée par ses liens avec la logique économique.

Cette localisation désormais quasi exclusive de la famille au plan de la consommation est marquée par les conditions qui régissent la logique de la consommation et qui diffèrent de celles régissant la logique de la production. En effet, dans notre société industrielle, la production est de plus en plus régie par des équipements indivisibles demandant de grandes organisations et des décisions à impact collectif, c'est-à-dire s'imposant à un grand nombre de personnes, ceci jouant quelles que soient les modalités à travers lesquelles les décisions sont prises et les objectifs qui orientent l'appareil économique. Tout au contraire, les biens ainsi produits sont pour la plupart des biens divisibles, c'est-à-dire individuellement appropriables. Il y a donc une non-correspondance entre les conditions de production et les conditions d'appropriation. Cette non-correspondance permet de développer le lieu de la consommation au sens large du terme comme un lieu de créativité individuelle dominé par le groupe de petite dimension ainsi que par la multiplication des choix et la privatisation. Dans ce domaine, la famille peut s'épanouir, le couple peut devenir créateur en tant qu'il est le lieu d'organisation autonome d'un projet ayant un style et un langage propres. Ceci doit d'ailleurs être compris à l'intérieur des logiques culturelles qui régissent notre société et notamment à l'intérieur de la logique de compétition pour l'égalité où spécialement dans une situation de classe moyenne, on veut se rendre semblable à d'autres qui sont constamment capables de réaffirmer la différence. Il en résulte une situation de radicale hétéronomie dans la mesure où chacun veut s'approprier des biens culturels en étant radicalement incapable de produire ceux-ci, c'est-à-dire en étant incapable de leur donner par lui-même la connotation qui en ferait l'attrait.

Entre ces conditions permettant des formes de créativité individuelle et les conditions assurant un contrôle collectif du système productif, il y a non-correspondance. Il est probable qu'à bien des égards la créativité individuelle, capable de se doter de modèles concrets pour s'exprimer, prend le pas au niveau de la vie quotidienne sur la volonté d'un contrôle collectif. En tous cas, il importe de constater la non-correspondance que l'on retrouve, quel que soit le régime politique. Néanmoins, cette non-correspondance risque d'être exacerbée dans une société capitaliste axée sur la maximalisation du profit individuel, profit étant entendu ici dans un sens large, c'est-à-dire dans le sens d'une capacité de tirer un maximum pour

soi, que ce soit au plan spirituel ou au plan de la rémunération monétaire. Nous entendons par là la généralisation d'une individuation de la volonté de maîtrise et de calcul y afférant.

2 la dominance de l'économique et la pluralité des croyances

Dans une société où, au plan de la conscience, s'expriment le don et le contre-don, l'économique n'est pas une institution de l'instance dominante ; au contraire, dans la mesure où dans toute activité interviennent des éléments matériels, sa présence directe ou indirecte a pour fonction de consacrer et de préserver un lien non directement économique. Dans notre société, au contraire, l'économique peut être dominant dans la mesure où cette généralisation de la maîtrise et du calcul peut devenir explicite et est stabilisée entre autres par la complexité et les allongements du processus de production lui-même. Elle peut être à son tour renforcée par une urbanisation qui, avec ses formes diverses de mobilité géographique, contribue à diminuer la capacité structurante des relations interpersonnelles, au moins au plan de la vie sociale globale. Ainsi s'oppose une vie publique — qui se réduit au respect de certaines règles explicitement dites et souvent perçues comme construites — à une vie privée, qui est le monde où s'épanouit la relation interpersonnelle s'efforçant de s'affirmer progressivement comme une relation de confiance inconditionnelle, relation qui toutefois ne s'impose pas par une nécessité sociale et dont il est donc possible de sortir en cas d'échec.

Cette volonté de maîtrise et de calcul conduit à passer du code inconscient régissant les formes de vie collective à la multiplication des axiomatiques avec des combinaisons consciemment organisées et des mécanismes auto-régulateurs consciemment construits[3]. Aussi la vie collective devrait-elle pouvoir fonctionner à partir de ces mécanismes auto-régulateurs et indépendamment de la mobilisation affective qu'elle produit. Par exemple, si l'on veut procurer un salaire familial qui diffère, non pas en fonction des prestations, mais en référence aux charges d'enfants, ne suffit-il pas de faire intervenir la générosité du patron, il faut créer des organismes de compensation qui font que, pour le patron, il est indifférent d'employer quelqu'un qui a ou qui n'a pas d'enfants, mais qui permette

3. Cette transformation des codes en axiomatique est au centre de l'analyse du passage à un mode de production capitaliste, dans l'ouvrage de J. DELEUZE et F. GUATTARI, **Capitalisme et Schizophrénie - l'anti-Œdipe**, Paris, Ed. de Minuit, 1972. Cf. spécialement : « Différence entre un code et une axiomatique », p. 291-301.

néanmoins au personnel qui a des enfants d'avoir des rémunérations adaptées. Cette volonté de décoder les règles inconscientes pour les transposer dans des axiomatiques explique peut-être la signification sociale de divers types de sciences humaines qui s'efforcent de réaliser le processus de décodage dans tous les domaines de la vie sociale.

A partir de là, nous nous interrogeons sur la pluralité des croyances ou sur l'absence d'une nécessité de croyance unique. Notre société peut valoriser un pluralisme « idéologique » et le dire comme un fait affectant la vie privée, c'est-à-dire comme un fait qui ne devrait pas avoir des conséquences importantes sur la manière dont par exemple on est sélectionné dans l'entreprise et dans diverses activités dites publiques. Cette modification de l'importance de l'unité des croyances pour la stabilité et la reproduction du système modifie probablement l'insertion sociale des Eglises. Celles-ci pourraient être progressivement évaluées à partir des normes régissant les activités dites privées, et donc à partir des relations interpersonnelles et des groupes de petite dimension... Ainsi, au moment où se développent des grandes organisations internationales, il se peut que l'Eglise, qui, en Occident, a peut-être été la première organisation internationale à croître dans le temps, soit surdéveloppée du point de vue organisationnel, ce qui expliquerait un certain nombre de problèmes qu'elle rencontre.

3 différence de signification sociale entre la fidélité dans le couple et la fidélité à l'engagement sacerdotal

C'est à partir de l'évolution de la famille et de l'Eglise dans la combinatoire sociale globale que doit s'évaluer le problème relatif à la fidélité aux engagements, problème qui se pose d'ailleurs différemment pour ces deux institutions, étant donné la non-identité de leur insertion.

C'est ainsi que l'évolution que connaît le couple s'inscrit dans celle des micro-groupes ; le champ de possibilités laissé aux époux leur permet de se construire ensemble, de se créer comme couple et de changer ensemble. Il y a là une possibilité d'histoire maîtrisable par les deux et non explicitement contrôlée par la société, suite à la nette réduction du rôle joué par la famille dans le cadre productif de l'économie.

Le problème se pose de façon différente en ce qui concerne l'Eglise : on a ici affaire à une organisation qui évolue selon des temporalités différentes et plus lentes que celles régissant les individus, spécialement ceux qui, de par leur insertion institutionnelle, subissent des pressions sociales divergentes.

Ainsi, la fidélité dans le couple et celle à l'engagement sacerdotal ou religieux s'inscrivent-elles dans une dimension structurelle différente. Le problème de l'Eglise se pose dans le cadre d'un décalage entre l'évolution de celle-ci en tant qu'organisation et la manière dont diverses interrogations se posent concrètement à elle. Et c'est le prêtre qui, se situant à l'articulation entre les demandes des publics et celles des autorités, se trouve dans une situation de conflit pour laquelle il doit faire, partiellement tout au moins, les frais d'invention de solutions qui ne sont institutionnellement ni élaborées, ni acceptées. Si les réactions peuvent être diverses, dans tous les cas, on a affaire à un lieu de contradiction vécue. Du point de vue de l'autorité ecclésiale, le problème est compliqué par le fait que celle-ci n'a plus la même possibilité d'imposer ses vues en provoquant une mort sociale, étant donné la réduction de son pouvoir structurel, réduction qui peut être repérée à partir de l'actuelle valorisation d'un pluralisme idéologique.

Ainsi, quoique, dans le cas du mariage comme dans le cas de l'engagement sacerdotal ou religieux, il existe un conflit avec l'institution comprise comme un ensemble de représentations et de schémas idéaux, la possibilité de poser les deux probèmes dans les mêmes termes est probablement liée à un discours moralisateur à intention universelle, discours qui ignore ses conditions de production. Néanmoins, le fait que l'on puisse de façon acceptable mettre dans la même problématique spontanée deux situations non comparables sociologiquement, est indicateur d'un effet de conscience. Celui-ci établit une commune mesure entre deux choses qui devraient être analysées différemment. Cette commune mesure, pour autant qu'elle contribue à voiler les différences importantes pour la compréhension sociale, peut être considérée comme un effet idéologique produit par un discours moralisateur. Cette conséquence étant indépendante de l'intention de celui qui profère le discours.

conclusion

La société actuelle se caractérise entre autres par une montée de la logique de calcul, entendue dans le sens d'une recherche d'équivalence appréciée au niveau individuel.

Si, jadis, différents domaines de la vie sociale pouvaient être relativement insularisés par rapport à celle-ci et relever d'autres types de logique sociale, actuellement cette logique tend à se généraliser au point que l'on retrouve des homologies dans différents domaines. Il est par ailleurs possible que

cette dominance et cette généralisation soient l'indicateur d'un point d'aboutissement où l'on est proche d'un retournement dialectique. Il est en tout cas intéressant de remarquer les homologies et les différences entre les sociétés industrielles, notamment lorsque l'on compare des sociétés dites capitalistes aux sociétés dites socialistes.

jean rémy

en collaboration avec

liliane voyé

LA REVUE NOUVELLE, A.S.B.L. : Rue Van Elewyck 35 - 1 050 Bruxelles.
Abonnement annuel :
France : 65 FF. - U.S.A. : 20 $. - Canada : 20 $. - Belgique : 600 FB. - Autres pays : **650 FB.**
Société générale de Banque - Bruxelles - Compte 210-261 000-25.
Collections complètes :
1945-1961 : s'adresser à Kraus Reprint (FL 9491 Nendeln - Liechtenstein).
1962-1971 : s'adresser à **La Revue Nouvelle.**

fidélité humaine et objectivité du monde

La fidélité ne semble occuper qu'une place modeste dans les morales actuellement en cours. Jadis, elle exprimait tout un style d'existence qui incitait à modeler le présent sur le passé. Aujourd'hui, les critiques adressées à la fidélité sont nombreuses. On a peur d'être dupé par elle. La fidélité, en effet, ne détruit-elle pas cette ouverture à l'avenir qui est devenue pour nous inséparable de la vie ? L'enseignement classique sur la fidélité nous renvoie à une image de l'homme que nous jugeons excessive : elle met en œuvre une théorie de la raison qui exclut le sensible et une théorie de l'essence humaine qui élimine l'imprévu. Une recherche nouvelle est donc à faire, dont l'auteur nous fournit quelques éléments. Il y a toujours un monde objectif qui précède l'intervention de notre liberté : la reconnaissance de cette finitude est indispensable pour qui ne veut pas dériver vers l'abstraction. Etre fidèle, c'est alors se consacrer à une tâche proposée par la réalité présente, inscrite comme une exigence dans l'objectivité du monde. L'incertitude peut surgir, mais on ne peut espérer lever totalement l'ambiguïté qui affecte toute situation. Changer d'orientation ne serait pas entrer dans une orientation nouvelle qui serait, enfin, dépourvue d'ambiguïté. Ceci nous indique que les raisons qui fondent la fidélité ne viennent pas entièrement de l'objectivité, mais qu'elles n'apparaissent suffisantes que par le surcroît que leur apporte le choix qui est fait. Seule la fidélité répond à la fidélité. Se refuser à faire un choix, c'est renoncer à s'ancrer dans le monde par un biais déterminé et, par là même, manquer encore la saveur de la vie.

Assistons-nous à un déclin de la fidélité ? Ou bien sur ce point comme sur beaucoup d'autres, faut-il dire que des idées nouvelles prolifèrent sans que la conduite soit totalement changée ? Faute de données précises, chacun tranche le débat au gré de ses humeurs ou, dans le meilleur des cas, de son expérience, de sa propre morale, du milieu social qu'il côtoie, — trop restreint, assurément, pour autoriser un jugement d'ensemble.

I

le déclin de la fidélité

Une constatation, du moins, peut être faite sans qu'on encoure un risque

trop grave d'erreur : dans les morales qui ont cours, dans ce qu'on appelle l'échelle des valeurs, la fidélité ne semble occuper qu'une place modeste.

1 l'antique idéal de fidélité

Il en allait tout autrement dans la morale que nous ont léguée l'Antiquité et le Moyen Age et dont la survie a été assez longtemps prolongée pour qu'on puisse voir, dans ses préceptes, les exigences immuables d'une nature humaine.

Peut-être le mot lui-même de *fidélité* a-t-il été longtemps ignoré. C'était, peut-on dire, par excès de richesse de la réalité que l'on tentera de condenser en lui, quitte à en perdre quelque chose. Chez les grecs et chez les médiévaux, on rencontre une multiplicité de concepts complémentaires, dont l'entrecroisement permet de se représenter le contenu complexe de la fidélité. Etre fidèle, c'est s'attacher inconditionnellement au bien (défini par la raison), persévérer jusqu'au bout, quelles que puissent être les difficultés rencontrées (*constantia*). C'est vaincre, en particulier, cet obstacle — le plus redoutable de tous —, qu'est l'usure engendrée par la continuité, le relâchement que la durée, peu à peu, introduit insidieusement dans la volonté (*perseverantia*). C'est respecter scrupuleusement les promesses, les engagements, les obligations auxquels on est soumis (*observantia*). C'est admettre le droit de regard du groupe social, la validité des normes et des règles auxquelles il se réfère ; c'est les faire siennes, les intérioriser si bien qu'on ne saurait les bafouer sans être envahi par la honte (*veracundia*). C'est enfin relier sa propre existence à des réalités essentielles qui apparaissent comme la source de l'humanité, à l'égard desquelles on est toujours en dette et dont il est impossible de s'affranchir pour vivre à sa guise sans déchoir dans la barbarie : Dieu (*religio*), la patrie et les parents (*pietas*).

La fidélité apparaît ainsi comme un style d'existence, comme une coloration d'ensemble. Elle intervient en tout domaine, elle imprime sa marque en toute décision et en toute activité. Elle invite à modeler le présent sur le passé, — non seulement sur le passé individuel, avec les contours originaux qui le caractérisent, mais aussi et bien plus sur le lointain héritage que chacun reçoit de la culture et des traditions sociales. Elle interdit d'oublier les racines sans lesquelles l'individu serait abstrait, déraisonnable, — moins qu'un homme. Contre la tentation de vivre à sa guise — c'est-à-dire selon la passion —, elle restaure une objectivité à laquelle il faut plier le désir pour exister conformément à la raison. Si grande que soit la valeur qu'elle accorde au passé, la fidélité n'est pas

un conformisme passif : le passé n'est pas un modèle qu'on puisse reproduire paresseusement ; il faut le faire durer, lui donner et redonner vie, assurer son triomphe sur la déchéance du temps et sur la déraison d'une spontanéité qui voudrait se poser en oubliant ses racines ; la fidélité se rapporte au passé, mais c'est pour le *dé-passer* : non pas le renier, mais le rendre présent, lui donner un avenir.

2 un idéal aujourd'hui contesté

On peut dire que cet idéal de la fidélité est aujourd'hui fort mal perçu. La croyance en l'avenir et au progrès, l'expérience d'un changement incessant dont on se plaît à dire qu'il est uniformément accéléré (ce qui nous renseigne du moins sur la façon dont il est vécu), la nécessité de se faire malléable, de se plier aux contours d'un monde fluent, la certitude que toutes les situations sont inédites, la dissolution du groupe social traditionnel — qui transmettait des valeurs et des règles indubitables — l'attention portée à l'individu — à ce qu'il a d'original, à sa subjectivité incomparable, à ses avatars et à ses chances, — tout cela et bien d'autres raisons encore interdisent de chercher dans le passé un modèle capable de guider la vie. Mis à part quelques groupes minoritaires, d'autant plus virulents qu'ils se sentent plus isolés, l'enseignement ancien sur la fidélité est devenu abstrait, il a perdu son efficacité, bien plus il suscite la méfiance, on soupçonne en lui un conservatisme frileux, une peur du risque, qui incitent sournoisement à se garder contre les provocations de la vie ; on n'est fidèle à ce qui a été que pour se donner bonne conscience de ne l'être point aux exigences de ce qui doit être ; l'homme fidèle est mort avant terme, ce qu'il appelle sa vie a toute la consistance d'un souvenir nostalgique.

Le mot lui-même de *fidélité* semble glisser hors du langage ; ou, ce qui revient au même, le discours qui le fait intervenir est jugé désuet ou récupérateur. Il n'est plus guère qu'un seul domaine où la question de la fidélité demeure parlante : la vie du couple ; parler de la fidélilté, c'est parler de l'expérience conjugale, c'est se demander si un homme et une femme peuvent projeter et vivre un lien définitif. Le film d'Eric Rohmer, *L'amour l'après-midi,* est un film sur la fidélité ; s'il touche le public et l'attire, c'est qu'il raconte l'histoire d'un homme, Frédéric, partagé entre l'amour d'Hélène, sa femme, et la séduction qu'exerce sur lui une autre femme, Chloé. Cette restriction de sens qui affecte la fidélité nous montre à quel point nous sommes éloignés de l'idéal ancien, qui se trouve désormais relégué dans un secteur déterminé de la vie, — et dans celui préci-

sément où, pour le plus grand nombre d'hommes, se déroule avec le maximum d'intensité le conflit entre la spontanéité et l'institution sociale. Vivons-nous seulement le déclin d'un mot, d'un discours moral autrefois plein de sens, quitte à réinventer une autre façon de vivre ce qui était visé par le discours ? Est-il alors possible d'élaborer un nouveau discours sur la fidélité ? Ou devons-nous admettre qu'avec l'idéal de la fidélité disparaît un visage de l'homme et que nous sommes dans l'imminence de l'imprévisible ?

II

les critiques adressées à la fidélité

Les critiques adressées à la fidélité sont multiples ; elles témoignent de la complexité déroutante et peut-être de l'incohérence de notre situation, elles suggèrent que, pour tenter de répondre à la question : « Qu'est-ce qu'exister humainement ? », nous devons parer à des nécessités dont l'unité nous échappe, ou ne se laisse que péniblement déchiffrer.

1 la peur d'être trompé

Il y a *la peur d'être dupé* par la fidélité. Elle peut donner lieu à des discours moralisateurs qui insistent avec pessimisme sur la déchéance tragique de notre époque : nous ne sommes plus capables d'assumer nos plus élémentaires devoirs ; accaparés par la facilité, obsédés par le souci de l'épanouissement, nous restons en deçà des règles morales auxquelles on se soumettait autrefois volontiers, et avec un héroïsme qui devrait faire notre admiration, bien loin de mériter notre indifférence ou nos sarcasmes! Ces gémissements sont l'indice d'une mauvaise santé morale, ils ne disent rien d'autre que le refus de voir ce qui est et l'impuissance à s'accepter soi-même ; ils sont le cri de la mauvaise conscience bien plus que le discours de la conscience.

Qu'y a-t-il donc, en réalité, derrière cette peur d'être trompé par la fidélité ? Tout simplement la conviction, confuse ou explicite, que la vie est vie, ouverture à l'avenir, investissement constant d'un champ qui se donne en lui-même comme possibilité pure et indéterminée. Tout simplement la volonté de ne pas effacer cette lumière illimitée, dans le moment même où elle se donne, en projetant sur elle l'ombre du déjà-fait. Tout simplement donc, un souci authentiquement moral, et qui doit

être absolument sauvegardé ; c'est en lui seulement que peut être éventuellement posée la question de la fidélité ; il est, si l'on ose dire, le *pathos,* l'expérience ou le lieu concrets dans lesquels le risque de la fidélité a chance d'être couru moralement.

2 l'ambiguïté de la fidélité

La méfiance à l'égard de la fidélité n'est sans doute pas dénuée d'ambiguïté. La fidélité ne l'est pas davantage. Rohmer le montre avec finesse. Frédéric aime Hélène, il aime leur enfant. Son attachement exclusif à une femme est pour lui enrichissement et épanouissement. Il pense — il ne pense pas seulement, il sent, il vit — que le lien conjugal ne le prive pas des autres femmes : dans le train de banlieue, dans les rues de Paris, à la terrasse des cafés, il les regarde. Est-ce en lui la montée du désir et, déjà, l'infidélité ? Aucunement : à cause d'Hélène, à cause de son amour, il voit les autres femmes comme il ne les avait jamais vues auparavant, dans un sentiment de liberté et, en quelque sorte, de totale gratuité ; non pas comme l'occasion offerte à son désir de se perdre dans l'irréel, de se satisfaire dans une expérience imaginaire, mais comme autant de rencontres fugitives, qui atteignent à leur perfection dans leur quasi-instantanéité, rencontres béatifiantes en cela même qu'elles sont sans prolongement possible, puisque c'est à cette condition qu'elles sont de vraies rencontres, qu'elles lui donnent accès à ces femmes telles qu'elles sont en réalité, — avec leur histoire, leurs engagements, leurs liens, qui leur interdisent d'être des femmes pour lui. Elles n'ont pas le visage d'Hélène, elles ne sont pas pour lui objet d'amour ; mais la fidélité en les faisant apparaître comme d'*autres* femmes, ne les exclut pas : elle permet, au contraire, de les voir, de se réjouir de leur beauté sans être jamais effleuré par le rêve de l'infidélité. Est-ce bien sûr ? Frédéric ne peut maîtriser tout à fait sa rêverie, il s'imagine nouant une aventure avec ces passantes ; la frontière entre la fidélité et l'infidélité s'estompe, voici que des femmes apparaissent en dehors du champ que délimite sa fidélité à Hélène, non plus en ce sens qu'elles ne peuvent être vues que d'un regard non amoureux, mais en ce sens qu'elles sont la possibilité offerte d'un *autre amour.* Survient Chloé, ce qu'il pressentait obscurément dans sa rêverie, Frédéric maintenant va le vivre, ou le vivre à moitié dans ce temps mi-réel, mi-fictif, qu'est pour lui l'après-midi. Chloé l'agace tout d'abord, puis l'intrigue, puis le séduit et le fascine : devant cette fille bohème, libre, sans préjugés, il a le sentiment qu'une possibilité lui

est offerte qu'il ne saurait trouver dans la personne d'Hélène ; il ne peut plus douter que, malgré tout, son mariage le détermine, le limite, le prive de quelque chose, de quelqu'un, lui interdit d'être disponible à ce qui survient sans avoir jamais été prévu, donne par avance un contour à son avenir, dépouille celui-ci de son caractère le plus essentiel. Frédéric veut demeurer fidèle : devant Chloé qui croit déjà avoir gagné la partie, il se souvient de son bonheur familial, il s'enfuit et se jette dans les bras d'Hélène. Convention souverainement ambiguë. Des critiques ont reproché à Rohmer d'avoir choisi un dénouement moralisant, qui sauve la fidélité du lien conjugal et condamne la disponibilité et l'aventure. On peut, si l'on veut, poser ainsi la question. Mais le film ne la résout pas : Frédéric revient-il vers Hélène comme vers celle qui lui permet de vivre en sécurité, dans un univers de possibilités une fois pour toutes définies, vient-il se réfugier à l'intérieur de ce cercle qui le tiendra désormais à l'abri de toutes les autres possibilités, qui les anéantira avant même qu'elles surgissent ? Ou bien revient-il pour autre chose, pour vivre un amour dont il sait désormais qu'il ne peut absolument exclure toute tentation, mais qu'il choisit en connaissance de cause, au prix d'un renoncement ? Son choix de la fidélité exprime-t-il la peur de vivre ? Ou, au contraire, la volonté de modeler librement son avenir, d'en faire l'avenir d'un amour dans lequel il se projette, en rendant par sa décision même étrangères et impossibles pour lui toutes les possibilités autres ? En toute hypothèse, il reste vrai que la fidélité est exclusive, qu'elle ne permet pas de *tout* vivre. Mais il est également vrai que cette exclusion peut revêtir des significations différentes : ou bien elle est l'arrêt de la vie, la soumission à un cadre prédéterminé, immuable ; ou bien elle est le mouvement de la vie, qui ne jaillit qu'en se traçant un chemin, en se donnant une direction. La peur d'être dupé par la fidélité a l'ambiguïté de la fidélité elle-même ; elle ne pourrait être exorcisée que si tout pouvait devenir clair. Si cette condition est irréalisable, il n'est pas d'autre solution que de faire effort pour savoir de quoi l'on a peur et de se maintenir dans la méfiance raisonnable qui sauvegarde l'ouverture de l'avenir.

Une tout autre raison incline à prendre du retrait à l'égard de la fidélité. Le désir de vivre, qui vient d'être évoqué, apparaissait tout d'abord comme un excès, comme la recherche exacerbée d'une plénitude orgueilleuse, dont le flot tumultueux saccagerait tout sur son passage. A cette première perspective, que la vie est trop riche pour pouvoir s'accommoder des limites qu'impose la fidélité, une autre vient s'adjoindre, qui présuppose au contraire que la fidélité est trop belle pour être humaine, qu'elle est

orgueilleuse parce qu'elle implique une maîtrise dont on doit se demander si elle est vraiment le fait de l'homme.

3 une image de l'homme trop élevée

Il n'est sans doute pas déraisonnable de se demander si l'enseignement classique sur la fidélité ne reposait pas sur une certaine méprise à l'endroit de l'homme. Derrière l'idéal prôné, ne voyons-nous pas se profiler une image de l'homme très noble assurément, mais *trop* noble, *trop* élevée pour que nous puissions encore nous l'approprier ? Ne sommes-nous pas devenus plus modestes et n'est-ce pas l'une des raisons pour lesquelles la fidélité nous devient inaccessible ?

Qu'y a-t-il donc d'excessif dans l'image classique de l'homme ? Il faudrait, pour éclairer suffisamment cette interrogation méfiante, une réponse circonstanciée. Bornons-nous à des remarques partielles et rapides. L'excessif — tout au moins pour nous, dans la situation culturelle qui est la nôtre et que nous ne pouvons évidemment pas effacer — c'est d'abord une *théorie de la raison,* ou une théorie de l'homme comme raison. Cette théorie suppose que l'homme est raison (même si l'on définit l'homme comme *animal rationale,* on laisse dans l'oubli le substantif, comme le remarquait Nietzsche). La raison, trait spécifique de l'homme, peut bien être accompagnée d'une sensibilité, d'un corps. L'épaisseur charnelle et mondaine peut bien résister aux impératifs de la raison, freiner leur efficacité, voire les annihiler et réduire l'homme à une animalité dépravée. Il n'en reste pas moins que le rapport entre ces deux composantes de l'humanité est conçu comme un rapport d'extériorité. La raison ne définit pas l'exclusion du sensible, elle n'inclut en son essence aucune limitation, elle surplombe le monde et le temps. Il y a donc en l'homme une instance spirituelle, supra-temporelle (ou plutôt il est cette instance même) qui garantit *a priori* la fidélité, que fonde le pouvoir de se recueillir au delà de la succession. Le véritable problème n'est pas, *étant homme,* de demeurer fidèle en surmontant une faillibilité essentielle ; il est de se détacher des passions et de la sensibilité, d'accéder à la vie raisonnable, de devenir homme au sens vrai du terme, — et tout alors est sauvé : la tentation de l'infidélité est exorcisée par le processus même qui délivre la raison de son ombre charnelle et qui établit sa domination.

Ce qui nous paraît excessif encore, à un autre niveau, où se dévoile ce que présupposait la théorie de la raison, c'est une *théorie de l'essence humaine* qui, à la limite, signifie qu'il n'y a rien d'imprévu, que les évé-

nements ne sont que le déroulement de ce qui était comme par avance contenu dans l'essence, que toute la vie est, en dernière instance, condensée en un noyau compact, qu'elle est à prendre ou à laisser en bloc et que la question de la fidélité est claire, puisqu'elle consiste uniquement à se demander si l'on va s'accepter ou se séparer radicalement de soi. Que cette théorie explicite une certaine forme d'expérience humaine, on n'en saurait douter : quiconque atteint l'âge mûr sait encore ce que signifiait dans sa jeunesse le choix d'une profession ou d'une forme de vie, le sentiment que l'on éprouvait d'entrer dans un monde où tout, prédéterminé et programmé, semblait en effet n'être que l'explication d'une essence, où les rôles se trouvaient à l'avance écrits par on ne sait quel auteur tout-puissant, où la moindre infidélité enfin prenait une allure scandaleuse tant elle semblait en contradiction avec la vérité de l'homme. Mais que la théorie éclaire toute forme d'existence possible pour l'homme, c'est là un point qui mériterait un plus ample examen.

C'est cette image classique de l'homme qui est pour nous objet de doute. Plus modestes — faut-il dire trop modestes ? —, nous ne pensons pas que la raison nous permette d'échapper au flux temporel, ni aux obscurités du monde, ni aux secrètes lourdeurs charnelles. Lumière, la raison ? Oui, si l'on veut ; mais tremblante, cernée d'ombre, et de telle sorte que toujours « *rendre la lumière suppose d'ombre une morne moitié* ». Maîtrise ? Oui encore, mais non pas maîtrise assurée et impeccable dans le déploiement de sa puissance : la raison est aussi possibilité de déraison, elle porte en elle l'occasion de déchoir et, essentiellement faillible, elle ne peut être le havre paisible qu'il suffit de rejoindre pour échapper à tout danger. Nous ne croyons pas non plus en cet achèvement toujours par avance que promettait l'essence : ce qui nous domine, c'est la certitude de l'inachèvement, de la finitude ; la prise au sérieux de l'action, la compréhension de l'homme comme sujet pratique nous convainc que nous demeurons toujours à distance de nous-mêmes, de ce clair dimanche où nous pourrions jouir de nous-mêmes, nous reposer dans une plénitude immédiate, n'avoir plus rien à faire.

Qu'en est-il alors de la fidélité ? N'est-elle pas une tâche impossible ? Ou plutôt (et cette autre formulation suggère mieux la gravité de la question) : la tâche que veut assigner la fidélité n'est-elle pas la substitution d'une illusion à la tâche réelle qu'est la création pratique de l'humanité ? La fidélité n'est-elle pas un sautillement sur place, parfaitement stérile, d'un tout autre ordre que la pratique ? Il n'est pas impossible que ce soit la question la plus difficile, parce qu'elle surgit irrésistible-

ment du conflit entre deux compréhensions de l'homme, que nous ne savons pas réconcilier, dont nous ne savons même pas si elles peuvent s'articuler l'une à l'autre. Si ce conflit est autre chose qu'un rêve, s'il est un élément réel de notre situation, il est à redouter que le débat autour de la fidélité doive se prolonger longtemps encore. Car il ressemble, qu'on le veuille ou non, à ces combats de prestige dont parlait Kant, où chacun des adversaires peut terrasser l'autre, aucun d'eux n'ayant le pouvoir d'asseoir sa position d'une façon durable.

Notre examen des critiques adressées à la fidélité est éminemment partiel. Il n'aura pas manqué tout à fait son but s'il a suggéré qu'il mériterait d'être poursuivi, car ce ne sont pas les discours moralisateurs, les appels à la bonne volonté ou les menaces de châtiments qui nous feront accomplir un pas en avant ; c'est seulement l'effort honnête pour comprendre le sens irrécusable que véhiculent les critiques.

III

fidélité et finitude

Est-il possible et souhaitable d'aller plus loin que ces remarques à vrai dire préliminaires et d'esquisser une description de la fidélité qui surmonterait quelque peu l'abstraction de l'enseignement traditionnel ? Risquons-nous à indiquer quelques éléments qui permettraient d'inaugurer cette tâche.

Les anciens n'avaient pas tort de voir dans la fidélité une disposition coextensive à toute la vie morale, en même temps que la voie d'accès à l'humanité. Elle est bien à comprendre de cette façon, car elle est, en son fond même, reconnaissance et acceptation de ce qu'on pourrait appeler les règles fondamentales de l'existence humaine.

1 l'acceptation d'une finitude

Elle est l'acceptation d'une finitude qui se manifeste d'abord en ceci que l'être humain vient de plus loin que lui, que la conscience et la liberté ne sont pas pure origine, que lorsqu'elles interviennent, il y a un *déjà là*, un *déjà fait*, un *déjà dit :* d'autres, qui sont venus avant moi, et les choses mêmes qui me précèdent ont en quelque sorte promis pour moi ; je ne puis annuler cette esquisse tacite de moi-même, puisqu'elle est constitutive de mon être et qu'en rompant avec elle, je me plongerais dans l'abstraction. On pourrait dire aussi bien qu'un monde objectif me pré-

cède, sur le fondement duquel je puis trouver mes propres assises. Un monde : non un matériau inerte, disparate, sans chemins ni directions tracés — la *materia prima* des aristotéliciens —, mais un ensemble de tâches, de choix, qu'il me faut reprendre, une énigme que je dois tenter de déchiffrer, une direction à poursuivre. Il est des infidélités qui sont le reniement de cette objectivité et la fuite devant la finitude ; on devine en elles le désir nostalgique de commencer par une page blanche et de passer à la suivante. Lorsque des mots sont écrits qui limitent les possibilités d'avenir, le désir de se réserver pour le tout de la vie, d'être perpétuellement disponible, est en son fond contradictoire puisqu'il dénie la possibilité même de vivre, c'est-à-dire de s'ancrer dans le *déjà là* du monde. Le sens de la fidélité n'est perceptible que pour une conscience qui renonce à être son propre univers, qui se décentre vers l'objectivité et trouve en elle son lieu nourricier.

La fidélité est encore acceptation de la finitude pour autant que celle-ci est exigence d'action. Etre fidèle n'est pas se conformer indéclinablement à un modèle abstrait, à des règles venues d'un si lointain passé qu'elles n'ont plus aucun lien repérable avec le présent. On croirait volontiers que c'est à partir du moment où la fidélité est ainsi comprise ou imposée qu'elle devient impossible, là du moins où la pression sociale s'est suffisamment relâchée pour que les individus disposent librement d'eux-mêmes. Comment, en effet, demeurer dans *cette* fidélité, dès qu'on s'aperçoit qu'elle nous établit au delà ou en deçà du monde ? Etre fidèle, c'est se consacrer à une tâche proposée par la réalité présente, inscrite comme une exigence dans l'objectivité du monde. C'est se rechercher non dans l'adéquation à une image donnée, si noble qu'elle puisse être, mais dans une pratique. C'est pourquoi la fidélité ne va pas sans l'espérance : elle semble inclure en soi la certitude que l'humanité peut dépasser les conditions données de son existence, ouvrir à chaque instant un avenir ; cette espérance peut être difficile et la fidélité, obscure, car il n'est écrit nulle part que la pratique sera triomphante et produira des effets visibles ; garder l'espérance et demeurer dans la fidélité, c'est croire que rien n'est perdu de ce qui est fait, que les ébranlements souterrains, si imperceptibles soient-ils, se répercuteront de proche en proche et feront apparaître un jour du nouveau. Confiance dans le temps des germinations, confiance dans les autres qui poursuivront la tâche commencée, confiance dans la fécondité d'une vie militante qui ne connaît pourtant aucune apothéose, tels sont les appuis indispensables à la fidélité.

La fidélité est don de soi à une tâche. Mais à quelle tâche, parmi toutes celles que me propose le monde ? En est-il une seule bien déterminée, qui puisse me retenir tout au long de ma vie ? Ne dois-je pas plutôt reconnaître qu'aucun engagement — si sincère que je sois au moment où je le prends —, n'a un poids suffisant pour être mon unique passion ? Je n'en sais jamais assez pour choisir en toute lucidité ; que faire, donc, lorsque je comprends que je me suis trompé ou lorsque simplement je découvre une direction plus essentielle que celle que j'avais d'abord adoptée ? Dois-je m'entêter, par une fidélité toute formelle, ou plutôt reconnaître que les choses ont changé et en tirer honnêtement les conséquences ?

2 un cercle dont on ne peut sortir

Assurément, nous courons le risque de nous tromper, de prendre des engagements que nous ne pouvons tenir, soit parce qu'ils ne sont pas cohérents avec ce que nous sommes, soit parce qu'ils n'ont pas d'autre fondement qu'une image déformée du monde, soit parce que ces engagements mêmes nous transforment. On ne se tromperait pas moins si l'on s'imaginait que de telles situations peuvent être tranchées dans une parfaite évidence : une fois encore on reposerait les règles du jeu, on se débarrasserait fallacieusement de l'ambiguïté qui est une autre manifestation de sa finitude. Comment interpréter comme prophétique un geste dont on ne peut éclaircir la signification ? Frédéric aurait pu proclamer qu'il n'avait jamais aimé Hélène, ou qu'il avait cessé de l'aimer, et voir en Chloé celle qui, enfin, lui révélait le sens de l'amour : comment eut-il prouvé qu'il avait raison, puisqu'il était aussi bien possible de revenir vers Hélène ? Jamais, quand il s'agit de fidélité, le risque et l'incertitude ne sont totalement surmontés.

Cela veut dire tout simplement que les raisons qui fondent la fidélité ne viennent pas tout entières de l'objectivité et qu'elles ne peuvent apparaître suffisantes que par le surcroît que leur apporte le choix qui est fait. Seule la fidélité répond de la fidélité, comme seul l'amour répond de l'amour, et, si l'on saute hors de ce cercle, rien ne peut être justifié, rien n'échappe plus au doute. Si Frédéric abandonne Chloé, ce n'est pas à cause des qualités d'Hélène, qui lui apparaîtraient plus parfaites que celles de Chloé ; ce n'est pas, du moins, d'abord et surtout pour cette raison objective, mais parce qu'il a choisi de voir Hélène avec les yeux de l'amour, qu'elle est donc pour lui incomparable et absolument digne d'être aimée fidèlement. On est fidèle parce qu'on choisit de voir l'objet

de son engagement de telle façon qu'il élude la tentation de lui manquer ! Ce cercle ne dévoile-t-il pas la subtile mystification de la fidélité, qui ne se croit lucide qu'en se rendant d'abord aveugle ?

Impossible cependant d'éviter le cercle, car il est la condition même de la vie. Il me faut m'ancrer dans le monde par un biais déterminé, car je ne puis tout faire ni tout choisir ni m'égaler au tout de la réalité. Fonder mon existence, m'approprier le monde, me situer en lui, c'est tout un et c'est entrer dans le cercle : je ne suis rien aussi longtemps que je ne confère pas une valeur absolue à des objets déterminés et contingents ; si ce visage, si cette tâche, ne méritent pas que je leur offre toute ma vie, c'est que j'ignore encore la saveur de la vie. Par là, nous pressentons l'enjeu de la fidélité.

jean-yves jolif

persévérance dans l'engagement et fidélité fondamentale

Il existe des seuils de la vie spirituelle qui s'échelonnent le long des étapes de la maturité humaine. Quand ces différents seuils sont franchis comme il convient, l'exigence fondamentale qui provient de la profondeur humaine — cette nécessité intime à laquelle le sujet ne peut échapper sans se renier lui-même — doit l'emporter sur tout engagement imposé du dehors au nom d'un absolu, alors même que cet engagement avait en son temps un caractère définitif. Les décisions dictées par l'exigence fondamentale peuvent et doivent se modifier à mesure que l'homme prend une possession plus complète et plus exacte de lui-même. Cette compréhension de la fidélité fondamentale a des répercussions au sujet du mariage, des vœux perpétuels et de la vocation sacerdotale. L'auteur envisage donc successivement chacune de ces trois situations, sachant que la discipline catholique actuelle y provoque parfois des crises dramatiques. Toujours soucieux de discerner les enjeux spirituels, il insiste plus particulièrement sur les responsabilités de l'Eglise, de la hiérarchie ecclésiastique et des laïcs. La pratique actuellement en vigueur dans l'Eglise catholique fait ici l'objet d'une interrogation radicale. C'est une mutation que l'Eglise doit mettre en œuvre, innovant avec résolution au lieu de s'adapter aux moindres frais.

Il y a des seuils dans la vie spirituelle. Chacun doit les franchir à sa seule initiative sans qu'il puisse être aidé directement en quelque manière que ce soit. Ces seuils s'échelonnent le long des étapes de la maturation humaine. Cachés, ils ne se découvrent dans l'originalité qui est propre à chacun qu'après avoir été passés. En entendre parler avant de les avoir soi-même traversés en donne seulement une connaissance abstraite, sans nul doute inutile, si déjà on n'est pas en marche vers eux.

I

les seuils de la vie spirituelle

1 premier seuil : prendre sa vie au sérieux

Prendre sa vie au sérieux est un des premiers seuils qui se présentent à

l'être en route vers son accomplissement. Alors, sans avoir encore découvert son autonomie véritable et être entré dans sa singularité essentielle, l'homme ne vit plus seulement de façon instinctive jouissant autant que cela lui est donné de ce qui se présente ; il ne se borne plus à se laisser entraîner au fil des jours en quête de passe-temps qui ne sont même pas des « distractions ». N'étant plus dans un état exclusivement subjectif conditionné par ses pulsions et ses attraits, il n'a pas encore atteint cependant à une véritable intériorité, mais déjà il a suffisamment réfléchi sur sa manière passée de vivre pour vouloir sortir de la passivité et rompre avec les facilités que jusqu'alors il se permettait, dont il était l'esclave inconscient. C'est pour lui le temps d'une première conversion.

Ainsi l'homme fait sien plus réellement ce qu'il reçoit de son milieu, car il l'accueille par une décision qui lui est propre, même si le choix lui est encore comme imposé par les conditions où il vit et par ses origines. Sa conformité avec ce qui se dit et se fait n'est plus la conséquence de l'immaturité, mais d'une volonté consciente, reconnaissant utilité et valeur à ce qui lui est offert mais aussi dicté par la société. Cet homme, en voie de devenir adulte mais encore débutant dans la vie spirituelle, généreux mais encore inexpérimenté, d'autant plus ferme dans ses décisions que de caractère il est plus généreux et entier, s'élève au niveau de l'engagement tandis que jadis il se contentait d'être seulement occupé. Cet engagement est d'un tout autre ordre que ses manières de faire auparavant même si ce qu'il entreprend ne lui demande rien d'autre. Cet homme reçoit en retour ce qu'il recherchait, sans en avoir ordinairement claire conscience ; une certaine valorisation de soi qui lui permet de « se personnaliser » et de se poser à l'égal d'autrui. Ainsi il s'affermit en lui-même et parfois aussi s'assure contre lui-même ; il entre dans la stabilité et la sécurité du milieu qui dès sa naissance l'a pris en charge et qui encore continue de le faire en lui demandant maintenant de le servir.

2 deuxième seuil : donner un caractère absolu à l'engagement qui est proposé

Le goût de l'activité, l'attention que l'on porte à ce qu'on entreprend et qui croît avec l'initiative et la responsabilité, le besoin quasi irrépressible de trouver un intérêt à ses jours invitent à prêter un caractère pratiquement total à l'engagement pris. Donner cette qualité à l'engagement, ne plus le limiter à telle action particulière en vue de tel projet précis, l'étendre à tout ce que cette action nécessitera quelle qu'en soit l'importance si ultérieurement elle vient à se développer, constitue l'approche d'un nouveau

seuil de la vie spirituelle. Ce deuxième seuil est franchi quand l'homme se livre, se consacre à son action par un engagement absolu et illimité qui contraste avec celui, relatif et restreint, dû à quelque service appelé par l'utilité et la convenance, auquel jusqu'alors il s'est prêté plus que vraiment donné, même s'il l'a fait avec grande générosité. Ce caractère de radicalité et de totalité est commun à ce que demandent toutes les étapes ultérieures de la progression spirituelle. Il exige une disponibilité qui ne peut être limitée que par les conditions de vie où l'on est déjà engagé et par les ressources personnelles dont on a actuellement la disposition. Malgré un avenir d'autant plus inconnu qu'on a encore peu vécu, et une ignorance sur soi d'autant plus grande qu'on n'a pas encore atteint une réelle intériorité, cet engagement se veut définitif. L'homme s'attache fortement au caractère irrévocable de sa décision car il reçoit de celui-ci une confirmation de la valeur éminente de son engagement ; il donne ainsi à sa vie une dimension qui déborde et déjà transcende ce qu'elle comporte de contingent et de passager.

Ainsi, spontanément mais aussi par correspondance volontaire à ce qui se propose à lui, *l'homme s'ouvre à un impératif que son activité appelle à naître et duquel simultanément elle découle librement. Cet impératif s'impose à lui du dehors, comme du dehors lui sont proposés ses comportements et son action. Cependant, quoique d'un caractère extrinsèque et d'une expression raisonnée, il a la force irréfléchie de l'instinct et jailit sourdement de la profondeur humaine.* L'homme s'y soumet tout autrement que s'il s'adaptait à quelque situation contingente, tout autrement que s'il se pliait à quelque nécessité accidentelle. Il s'assujettit radicalement, comme on fait à un absolu, par la manière dont il obéit à cet impératif même s'il dénie toute réalité à un absolu quel qu'il soit : attitude fréquente à notre époque sous l'influence d'une mentalité scientiste qui ne s'est pas encore contestée elle-même, et qui ne veut reconnaître comme réel que ce qui relève de la science. Parfois aussi on évite de caractériser intellectuellement cet absolu, on le tait par refus du langage métaphysique et par réaction affective inconsciente contre les abus qu'on a faits jadis, et aujourd'hui encore, dans l'utilisation de « la volonté de Dieu ».

3 troisième seuil : prise de conscience d'une exigence fondamentale de caractère absolu enracinée en sa profondeur d'homme

Bien des êtres en restent là. L'exigence d'absolu, que celui-ci soit reconnu explicitement ou non, ne fait irruption dans la vie que par le truchement

des comportements ou des actions proposées par le milieu. Il en est ainsi, en particulier, lorsqu'on voit dans telle société, telle civilisation, telle organisation politique, l'Humanité en marche vers son devenir et qu'on conçoit celle-ci, à la manière des idéologies modernes, comme une entité se suffisant en soi et accédant, par l'intégration de ses membres, à un nouvel ordre. Il en est de même quand, sous l'influence d'une mentalité religieuse ancestrale qui sacralise ce qui est d'importance capitale pour la vie, on fait descendre directement de Dieu par quelque révélation purement surhumaine les lois et les vérités qui, en tout temps et en tout lieu, doivent régir et éclairer les hommes, et qu'on conçoit la transcendance divine dans une altérité fondamentale et une extériorité radicale vis à vis de l'homme.

Cependant un autre seuil capital doit être franchi nécessairement pour progresser vers une maturité pleinement humaine. Par l'accès à une véritable intériorité qui n'était pas nécessaire jusqu'à cette étape, découvrir en soi, enracinée dans sa profondeur d'homme une exigence sans contour, infinie, dont les manifestations et les conséquences qu'elles pourront comporter ne tolèrent aucune borne posée *a priori* : toute limitation trahirait cette exigence radicale. Cette exigence n'est pas due, comme l'engagement total précédent, à la reconnaissance d'un absolu fondamentalement étranger pas son ordre (l'Humanité) ou par sa transcendance (Dieu) qui dicterait du dehors, à tous, pour les nécessités de son devenir ou par exercice gratuit de son autorité, quelque programme et obligations extrinsèques à l'homme. La prise de conscience de cette exigence peut être aidée par ces diverses considérations, mais elle tire sa sève d'une profondeur humaine tout autre car il arrive qu'elle prenne sa force en s'opposant à ce que celles-ci affirment et proposent. Cette exigence qui porte sur le faire et la relation avec autrui vient d'au-delà, de ce lieu où l'homme se constitue soumis à sa nécessité intime sans quoi il n'est pas lui-même, mais un autre que l'on conditionne du dehors. *Elle est tellement inséparable de soi que la refuser n'est pas tant lui désobéir que se nier, que s'y soumettre et mieux l'épouser est la condition pour être et non seulement pour bien agir.* Cette exigence aussi bien se situe au-delà du bien et du mal détaillés notionnellement et imposés de façon générale. *Elle concrétise le bien et le mal, les particularise pour chacun en fonction de ce qu'il est et peut devenir, en dehors de la considération de quelque idéal que ce soit. Elle ne leur donne pour lui un caractère absolu qu'en référence à l'absolu qui est en lui, dont elle-même est issue et où elle s'enracine ;* absolu qu'elle manifeste par la manière dont elle s'impose et est reçue, il est si intimement et indistinctement fondu comme en un alliage avec l'homme que celui-ci ne peut le

connaître comme un objet distinct de lui et que nul n'est capable de l'atteindre sinon par le mouvement de foi issu de façon indiscernable de cet absolu et de soi ; absolu si étroitement et inséparablement associé à l'homme que celui-ci ne peut le nier qu'en donnant pratiquement à sa négation, de façon paradoxale, le caractère absolu qu'il dénie. Alors qu'il est en porte-à-faux sur sa propre nature à laquelle il est indéfectiblement lié par le refus qu'il fait, nul n'est capable de se détacher de cet absolu sinon par un mouvement qui relève lui aussi de la foi, mais par perversion.

Fécondité de la fidélité à l'exigence fondamentale

Cette exigence intime porte ses conséquences au moins aussi loin que toute obligation revêtue d'une autorité ou d'un intérêt regardés comme absolus et à laquelle on correspond sans réserve. Elle ne tolère aucune restriction à la fidélité qu'on lui doit, mais — et cela la caractérise de façon exclusive — *elle est tellement nourrie des profondeurs de l'homme qu'elle ne lui dicte impérativement rien qui puisse le mutiler ni même qui lui soit impossible présentement ou dans l'avenir,* malgré parfois des invraisemblances manifestes et les apparences contraires. Ce que cette exigence lui prescrit avec rigueur ne l'aliène pas, mais à l'opposé délivre en lui des potentialités qu'il ignorait et le rend capable de faire ce qui lui avait toujours paru impossible quoiqu'il en ait eu parfois le désir. A travers sa soumission sans défaut à ce qui en lui s'élève du plus intime et s'impose avec puissance, *l'homme s'engage sur le chemin de la liberté au niveau de l'être.* Sa fidélité lui permettra de porter des fruits dont l'idée même au début de sa vie lui était étrangère quoiqu'ils se trouvent être vraiment de sa sève. *Mystérieuse fécondité, elle n'est pas la conséquence d'une volonté qui la recherche et la provoque mais d'une fidélité à soi qui, sans projet autre que d'être, se suffit d'être pour se justifier.* Cette fécondité confirme l'authenticité de l'exigence fondamentale. Elle unifie l'homme par le souvenir qu'il conserve d'elle dans le passé comme par la joie qu'elle lui donne dans le présent ; joie qui l'étonne. Sous la diversité et la contingence des événements, des situations, des états, à travers leurs caractères éphémères et passagers, cette exigence, cette fécondité font atteindre la consistance et la durée de l'existence ; approches véritables de l'être où « *l'homme est soi sans être par soi* ».

L'exigence fondamentale et l'intériorité

La découverte de cette exigence dans ce que celle-ci comporte d'original et d'authentique, l'intensité et la permanence de sa perception dans une

pureté qui refuse tout apport d'origine seulement passionnelle sont inséparablement liées à la fidélité qui fait répondre à ce qui est ainsi intimement et singulièrement commandé, tant cette fidélité et cette prise de conscience lucide et stable s'aident mutuellement à naître et à grandir. Toutes deux requièrent plus que l'engagement radical précédent et plus que la persévérance à tenir coûte que coûte ce que l'homme s'est obligé de faire ou d'observer. Il faut s'élever au niveau de l'intériorité et s'y tenir ordinairement grâce à un recueillement habituel. Cette intériorité est tout autre que la subjectivité qu'elle épouse mais en la critiquant, à travers laquelle elle se développe et se perpétue en la transmuant. Elle assimile ce que la subjectivité comporte de réel sous ses manifestations transitoires. Elle s'élève par l'application de l'intelligence et du discernement au-dessus des convenances et des évidences en s'appuyant sur elles.

Elle se situe par la réflexion et la décision au-delà des entraînements et des impulsions en s'en servant. Aussi l'intériorité domine ce qui exalte ou déprime. Elle se refuse aux transports de l'affectivité. Elle se défie des vagabondages de l'imagination. Elle est en garde contre les satisfactions cérébrales que procurent la logique et les constructions systématiques. Elle a la modestie du silence et de la patience comme elle en est le fruit.

Cette intériorité peut être approchée seulement lorsque l'on s'établit de façon relativement stable dans une certaine indépendance vis à vis du réel contingent, même si celui-ci est très proche et très pénétrant, seulement aussi lorsque l'on abroge, aux heures favorables, les distances et les temps qui séparent de ce qui est fondamental pour soi, même si cela s'est passé très loin et depuis longtemps. Ainsi, dans la mesure du possible, l'homme se dégage et se libère pour mieux s'associer et se rendre présent à l'essentiel qu'il réalise et actualise par puissance humaine et par intelligence spirituelle. Cette intériorité ne saurait être que lentement acquise, à longueur de vie, à force de lucidité, d'attente dans le recueillement, d'intégrité intellectuelle que rien ne doit limiter, d'application persévérante pour supprimer la distance qui sépare le penser, le faire et le dire. Elle demande une grande force intérieure car elle exige pour se développer de résister aux pressions d'origine intime ou sociale qui portent sous toutes sortes de formes à la compromission... Seule la foi peut donner cette force, comme seule l'intériorité peut faire approcher de la foi dans sa pureté.

Une telle intériorité n'est pas préparée directement par les engagements radicaux qu'impose du dehors l'autorité d'un absolu reconnu, ou encore

méconnu ou refusé comme tel. Au contraire, lorsque ceux-ci sont pris pour des fins en soi, ils dispensent ou distraient de la recherche de cette intériorité. Cependant la prise de conscience de l'exigence fondamentale inséparable de l'être qui en est habité est ordinairement préparée d'une façon si nécessaire par ces engagements que se refuser à eux est, pour l'atteindre, un obstacle majeur, comme est aussi un obstacle majeur le fait de se contenter d'eux quand on en découvre pour soi l'insuffisance ou l'inadéquation irrémédiables.

Risques et difficultés de la fidélité à l'exigence fondamentale

Cette exigence fondamentale n'est pas infaillible dans ce qu'elle impose même si spirituellement il est nécessaire de se soumettre à elle, telle qu'elle est. L'exactitude des décisions qu'elle dicte comme la qualité d'authenticité de cette exigence sont en relation directe avec ce que chacun est. Aussi ces décisions peuvent et doivent se modifier à mesure que l'homme prend une plus complète et plus exacte possession de lui-même. Malgré l'unité foncière qu'elles présentent — qui manifeste l'unité fondamentale de l'être — elles n'ont pas nécessairement l'immuabilité des engagements fermement pris et sans cesse présents à l'esprit. Elles ne se prévalent pas non plus de la sécurité comme les engagements dont la croyance idéologique en un absolu, reconnu explicitement ou implicitement, garantit objectivement la vérité et la valeur. Elles n'ont l'appui de rien d'extérieur pour se justifier. Parfois au contraire elles s'opposent à ce qui semble s'imposer souverainement. Cependant rien n'est plus évident que de devoir prendre ces décisions. Elles ne peuvent être mises en doute quand on est suffisamment présent à soi-même, mais cette évidence ne provient en aucun cas de la constatation « d'une bonne conscience ».

Cette exigence fondamentale, sans laquelle l'homme ne peut être atteint qu'indirectement et de façon extérieure, est la mère de son « destin ». Obscurément mais réellement responsable de cette exigence, cet homme est enfanté à ses risques et périls par elle. Ce n'est pas sans qu'il connaisse parfois le vertige face à la grandeur de son devenir en puissance et à la solitude qui en est l'inséparable compagne. Souvent il est tenté de porter envie à ceux qui couvrent leur servitude d'humilité et qui ne font pas de leur finitude le marche-pied de leur élévation vers l'être et vers Dieu.

Persévérance dans l'engagement et fidélité à l'exigence fondamentale.

Quand les différents seuils de la vie spirituelle sont franchis comme il convient et que le cheminement vers l'accomplissement humain se fait

harmonieusement, sans détours ni reculs, il ne fait aucun doute que cette exigence intime issue de la conscience individuelle ne doive l'emporter sur tout engagement imposé ou proposé du dehors au nom d'un absolu ; engagement auquel, en son temps, on a donné un caractère définitif par une décision irrévocable. D'ailleurs cet engagement est ordinairement contracté sur le chemin qui conduit à s'ouvrir sur la véritable fidélité à soi-même. Il aide l'homme à le parcourir s'il est judicieusement contracté. Aussi serait-il normal que cet engagement n'entre jamais en conflit avec ce que la fidélité exige. Malheureusement cela n'est pas toujours le cas. Nous nous proposons dans la deuxième partie de ce travail de faire quelques remarques sur des crises que provoque parfois la discipline catholique au sujet du mariage, au sujet des vœux religieux et particulièrement du vœu de célibat, au sujet d'une véritable vocation sacerdotale. Nous n'insisterons pas dans cette étude sur les responsabilités personnelles qui peuvent être très importantes dans la genèse et le développement de ces crises, mais sur les responsabilités de l'Eglise, de la hiérarchie ecclésiastique et des laïcs, qui sans être décisives, multiplient souvent ces crises, les aggravent et font ainsi échec à la Mission.

II

l'engagement conjugal

1 l'amour humain et l'intériorité

L'amour humain né des profondeurs de l'homme s'exprime et prend conscience de soi dans la subjectivité, mais il ne peut se développer et prendre sa dimension que dans l'intériorité. Dès le début — et c'est ce qui le distingue de la rencontre amoureuse accidentelle qui n'exige aucune maturité —, il porte à un engagement définitif et renouvelle le sens de la vie qu'il fait prendre au sérieux comme jamais elle ne l'avait été avant. Mais l'expérience montre que ces promesses du départ ne sont tenues vraiment que si l'on approfondit pour dépasser ce que l'amour naissant comporte de réalités passagères et contingentes, signes à déchiffrer d'une réalité plus profonde que seule l'intériorité peut faire découvrir, conserver, goûter et grandir.

Malgré ce qu'il comporte de réel dans le présent et de possible pour l'avenir, l'amour qui, par prudence, par timidité ou par peur est resté secret, peut ainsi disparaître du cœur de l'homme si celui-ci n'atteint pas l'intériorité suffisante ; intériorité qui doit être d'autant plus poussée que cet

amour ne trouve pas dans l'expression et l'action l'aide qui, en fait, lui serait très utile et presque nécessaire. Pour cet homme, la disparition de son amour, inconnu de quiconque et spécialement de celui qui aurait été concerné s'il en avait eu conscience, est une perte irréparable qu'une plus grande intériorité aurait permis d'éviter. Il doit le reconnaître avec humilité. Elle est aussi un manque grave pour l'autre malgré l'ignorance où celui-ci restera toujours de cet amour, s'il est dans les conditions intimes où il aurait pu correspondre à cet amour, ne serait-ce que de manière purement intérieure au cas où la situation de l'un ou de l'autre ne le permettrait pas autrement. Cependant cette faillite ne l'atteint pas explicitement même si elle développe en lui des conséquences très importantes. Elle n'est pas à subir et n'est pas à porter comme ce qui bouleverse jusqu'au tréfonds par effraction dans l'existence. Celui qui aime participe sans doute comme cause à ce manque inconnu peut-être fort grave dans une vie, mais il n'en est pas à proprement parler, responsable. Mystérieuse solidarité entre les destinées des hommes qui se côtoient un temps ! Sans vraiment avoir conscience de cette solidarité, chacun d'eux vit ses jours dans la solitude essentielle à tout être...

2 la rupture de l'engagement conjugal

Il n'en est pas de même quand l'homme se déclare ; il pèse alors sur la vie d'un autre et la transforme profondément au point que cet amour apparaisse absolument nécessaire à ce dernier pour que sa vie conserve un sens ; en outre par la paternité, prolongement naturel de l'amour, il est responsable de l'existence d'enfants à qui il doit tout car ils lui doivent tout. Lorsque faute de l'intériorité qui aurait permis à son amour de subsister en se transformant, l'homme abandonne la famille qu'il a fondée, les êtres dont il est fondamentalement responsable sont acculés à subir lourdement, et pour toujours, les conséquences de cette défection dont certains — les enfants — sont rigoureusement innocents. C'est là un élément nouveau, d'une importance capitale, dont la reconnaissance ne demande pas une intériorité développée comme la croissance vers l'amour adulte, mais seulement un sens intime dont nul être n'est privé s'il ne le refuse pas sciemment. Ce sens d'ailleurs est particulièrement éveillé quand l'homme a été suffisamment formé pour connaître un amour vrai. Ce sens nourrit l'exigence intime et en découle nécessairement ; il ne peut être rejeté sans que soit altérée d'une façon décisive l'intériorité, qui alors est dénaturée en subjectivité, d'ailleurs elle-même désormais pervertie.

Le refus d'assumer la responsabilité directe de perturbations aussi violen-

tes, aux développements imprévisibles et aux répercussions illimitées, qui grèveront la vie d'autrui de façon irrémédiable, doit imposer à cet homme de porter ce que l'amour qu'il a connu, mais qui s'est depuis étiolé, ne saurait lui suggérer. Combien de familles subsistent dans une intégrité relative mais suffisante grâce à ce refus, s'efforçant coûte que coûte de ne pas trop faire supporter à leurs enfants les contre-coups de leur désharmonie foncière. Certaines même découvrent ainsi à la longue, par cette abnégation de tous les jours, à travers la sécheresse des rapports, grâce à l'authenticité de chacun, l'amour qui atteint l'être de l'autre: cet amour que le manque d'intériorité au départ n'avait pas permis de développer au-delà de la ferveur du commencement.
Aussi quand l'Eglise demande aux futurs époux qu'ils prennent l'un vis à vis de l'autre un engagement irrévocable va-t-ellle exactement dans le sens de l'exigence qu'implique l'amour proprement humain. Elle correspond dès qu'on l'assume avec sérieux à ce qui est déjà préfiguré dans les pulsions de la subjectivité. Elle ne prescrit pas une loi qui soit sans rapport avec un vœu intime et essentiel à l'être même de l'homme. *Mais pour que cette discipline, imposée comme une obligation stricte et sans recours, soit exactement adaptée à l'état de celui qui contracte cet engagement, il est indispensable qu'il ait atteint une première maturité et même qu'il continue ultérieurement à grandir dans l'intériorité, car il faut de toute nécessité que cet engagement du départ corresponde à l'exigence intime qui ressort de la fidélité à soi.* L'avenir spirituel de cet homme dépend de cet accord. Autrement, moins gravement mais peut-être plus définitivement que les transgressions, sa soumission forcée à l'engagement pris, véritable enchaînement par le lien conjugal, malgré les apparences, irait à partir d'un certain niveau humain contre son approfondissement. Quand l'homme n'est pas d'une intériorité suffisante pour enraciner la loi dans sa propre exigence intime et, ainsi, se soumettre à son engagement conjugal du mouvement qui le fait adhérer au meilleur de lui-même, même s'il arrive par un sursaut vital proprement héroïque à transmuer sa soumission d'esclave en l'obéissance qui va jusqu'au sacrifice de soi, cela ne va pas sans peser malheureusement sur sa destinée spirituelle. Ce sursaut fatalement violent, issu de la volonté non de la profondeur humaine, même soutenu par une conception du sacrifice pour les siens due à quelque idéologie et dont on ne peut méconnaître la grandeur — tout salvateur qu'il soit — brutalise de façon aliénante parce que l'homme, en l'état où il se trouve, n'est pas capable d'assumer cette immolation avec la spontanéité des actes inspirés par l'amour.

3 les échecs de l'amour et leurs conséquences spirituelles

En vérité, comme pour l'échéance de la mort, peu d'hommes sont intérieurement préparés à honorer l'échéance tout aussi redoutable de l'amour. Aussi ne faut-il pas s'étonner du prodigieux gaspillage de possibilités spirituelles qui en résulte. Pour quelques réussites merveilleuses, combien d'échecs larvés ou définitivement consommés parfois longtemps cachés ou dissimulés avant d'éclater, dont les causes et les responsabilités restent ordinairement indéchiffrables ! Que de dégâts irréparables ! Les blocages qui rendent désormais impossible la candeur de l'amour, vierge de toute relativité comme de tout intérêt ; la méconnaissance des conséquences irrépressibles de cette faillite, indéfiniment répercutées en soi-même, qui en est l'origine, et chez tous ceux qui, de près ou de loin, ont été mêlés activement ou passivement à ces drames intimes ; méconnaissance due aux défenses instinctives, au refoulement spontané, suscités par la protection et l'appétit du bonheur. Quelle vie spirituelle est encore possible chez celui qui se refuse systématiquement à se reconnaître l'artisan de malheurs dont certains risquent d'être décisifs, qui repousse avec déloyauté de porter dans la souffrance le regret lancinant dont rien ne peut délivrer ? De quelle tare la vie spirituelle n'est-elle pas lourdement chargée quand, dès le départ, on a été le témoin, à peine conscient mais en réalité meurtri et déchiré, d'une telle faillite et dès sa jeunesse la victime du grouillement de toutes les passions de jalousie et de possession dont, dans ces conditions, on a été l'occasion.

Devant cette dévastation des possibilités et des promesses humaines, en dehors même de la considération des douleurs et des désarrois souvent extrêmes qui l'acompagnent, l'Eglise ne peut pas rester marmoréenne dans la conscience de sa propre justice, muette dans sa réprobation ou éloquente dans ses anathèmes. Elle ne peut pas passer son chemin devant de telles détresses, de tels naufrages parfois, sans s'efforcer de porter secours, par tous les moyens dont elle dispose, à ceux qui sont dans le malheur ; malheur dont ils ne sont en général ni tout à fait coupables, ni tout à fait innocents, ni d'ailleurs les seuls artisans. Souvent, dans ces situations impossibles, ils sont conduits, pour un temps, à toucher les frontières de la vie d'une manière exceptionnelle, à entrer dans la connaissance sans voile de la condition humaine, à approcher, à travers la perception du néant, du seuil de l'absolu, à accéder à un état intérieur qui appelle la conversion en profondeur comme jamais ils n'en ont été encore capables. L'Eglise peut-elle les abandonner alors qu'ils ont conscience de

ce qui est irrémédiablement gâché ou perdu, alors qu'ils s'efforcent d'avoir le courage d'en porter désormais, sans faux-fuyants, le souvenir tragique, même s'ils ne peuvent rien de plus ? *Le joug de l'Eglise, lui aussi, doit être doux comme son fardeau léger ; à elle de l'adoucir encore et de l'alléger davantage, quand les forces sont faibles et les corps écrasés.*

4 responsabilité de l'église dans le manque de formation humaine, qui multiplie les échecs de l'amour

Sans nier aucunement les responsabilités individuelles à l'origine de ces situations désastreuses — responsabilités proches et éloignées, sans doute conséquences d'un passé, peut-être déjà lointain, plus encore que du présent — on doit affirmer que l'Eglise elle-même n'est pas non plus tout à fait innocente de ces situations. Elle n'est pas seulement la gardienne vigilante de la loi ; elle doit aider ses membres à l'observer en les y préparant. Ni la connaissance de la doctrine, ni les pratiques de la dévotion n'y suffisent car il s'agit de faire découvrir à chacun, non seulement de façon abstraite et impersonnelle, mais à la lumière de sa propre humanité, les raisons qui fondent cette loi. A cette condition seulement on saura correspondre librement et intelligemment à la loi. Alors celle-ci sera en tout point bénéfique. Loin d'être imposée du dehors, serait-ce par un décret divin, elle sera la conséquence d'une exigence intime, liée d'une façon inaliénable à la fidélité à soi et à Dieu. Autrement, valable en droit pour tous, une loi est mauvaise en fait pour tel homme quand, à cause de l'impréparation spirituelle où il se trouve, elle ne l'aide pas à grandir dans son humanité ou même l'en empêche par les transgressions qu'il se permet, que souvent il ne peut éviter. L'Eglise ne saurait, sans plus, lui imposer cette loi sans trahir la mission particulière qu'elle a auprès de lui, car « *la loi est faite pour l'homme et non l'homme pour la loi* ». Cette impréparation très fréquente a des conséquences d'autant plus graves que, dans la société contemporaine, règne une amoralité sauvage et affichée que n'a pas connue la chrétienté de jadis.

Lourde tâche que l'éducation qui s'efforce d'aider l'homme à s'atteindre suffisamment dans son humanité pour franchir personnellement et à son heure les différents seuils qui s'échelonnent le long de la maturation spirituelle, sans quoi la vie se développe dans la médiocrité et court d'échec en échec ! Elle relève principalement de l'appel plus encore que de l'enseignement et du gouvernement. Elle impose à ceux qui en détiennent

la charge de les adapter sans rien trahir, pour qu'ils puissent développer une action juste et efficace. Cette tâche ne saurait jamais être achevée. Pour l'entreprendre vraiment il faut même que l'Eglise veuille très consciemment, très systématiquement s'y adonner auprès de ses membres pendant toute leur vie. Est-il osé de penser que les retraites de fiancés même sérieusement faites, que la préparation au sacrement de mariage telle qu'elle est institutionnellement pratiquée sont radicalement insuffisantes si elles ne sont pas précédées et suivies d'une formation qui déborde de mille manières ce qui est ordinairement donné dans les églises. En vérité l'Eglise aide-t-elle suffisamment ses membres à assumer des obligations aussi considérables que celle qu'elle impose légitimement à l'amour quand, dès l'enfance, ses fidèles sont soumis aux pressions puissantes et omniprésentes d'une société qui, loin de mettre ces engagements dans les lois et les coutumes, les discrédite par le désordre qu'elle encourage en les tolérant avec complaisance ; quand, trop souvent issus de familles ébranlées ou disloquées, ils sont en outre les victimes de conditions de vie si trépidantes, si énervantes que celles-ci demandent pour être maîtrisées une intériorité extrême à quoi tout fait obstacle ?

Afin de réparer cette insuffisance qui la regarde directement, l'Eglise aura-t-elle assez de foi pour que sa charité ne lui paraisse pas imprudence ou laxisme ?... Elle devrait être assez sûre de l'Esprit de Dieu qui l'anime pour laisser à tout évêque, en union avec elle et la représentant, le soin et la responsabilité de décider, *après une enquête directe et personnelle,* ce qui convient auprès de chaque cas particulier sans se référer au droit canon général institué dans des conditions sociologiques tout autres. Beaucoup sont privés de l'assistance religieuse, dont ils ont particulièrement besoin dans la difficile situation où ils se trouvent, parce que l'Eglise n'ose pas croire à leur possible rédemption si elle allait à eux comme celle qui sait et espère. N'en est-il pas ainsi tout particulièrement de ceux qui portent la lourde destinée de rester seuls quand ils sont encore jeunes ou chargés d'enfants en bas âge, et que leur conjoint les a abandonnés, même si ce n'est pas sans qu'ils aient quelque responsabilité dans ce départ ?

En ces temps d'extrême fermentation, l'Eglise ne saura remplir sa mission auprès des siens que si, par une vitalité intime qui la rend capable d'être appel et ferment, elle est davantage celle qui délie que l'autorité qui lie. Ainsi seulement le chrétien entrera dans la liberté qui l'associe à Dieu comme il convient à un fils d'être avec son père.

III

l'engagement dans des vœux perpétuels

L'engagement définitif contracté par le chrétien qui se consacre à Dieu par des vœux perpétuels — spécialement le vœu de chasteté — ne doit rien en principe à la subjectivité contrairement à celui qui est appelé par l'amour naissant. Si cet engagement est la conséquence de l'exigence lentement mûrie dans l'homme grâce à une prise de conscience de soi et à une intériorité poussées, on peut augurer que ces vœux, consacrés par l'Eglise, ne seront jamais en contradiction avec ce que cette exigence deviendra dans l'avenir à condition toutefois qu'on soit resté vraiment fidèle à cette prise de conscience et à cette intériorité à mesure qu'elles se développaient. D'ailleurs, dans ces conditions, n'est-il pas clair que, même si un tel engagement officiel n'avait pas été pris solennellement par cet homme, rien ne serait changé dans sa vie pratique alors qu'il correspondrait avec la totalité de soi, véritablement acculé par son être même, à ce que ses vœux lui imposent de façon extrinsèque ? Cependant cette situation idéale n'est pas toujours réalisée, et il n'est pas rare que l'engagement dans des vœux perpétuels conduise à des drames pouvant aller jusqu'à paralyser toute vie spirituelle.

1 ambiguïté possible des motifs qui conduisent à s'engager dans des vœux

L'action de contracter des vœux perpétuels est fondamentalement différente de l'engagement qu'exige l'amour, mais que l'amour soutient par les croissances normales que lui vaut la fidélité. Aussi, comme il convient, l'Eglise se montre-t-elle, en l'occurrence, d'une grande prudence en imposant des délais importants par nombre d'engagements temporaires avant la décision définitive. Il n'est pas rare cependant qu'on abrège indûment ces temps d'épreuve sous la pression des coutumes et aussi, en ces temps de crise, sous le harcèlement des nécessités.

La décision de contracter des vœux perpétuels est parfois puissamment provoquée et toujours grandement aidée par l'idéologie qui donne un caractère éminent et même sacré à la consécration que l'homme fait ainsi de soi à Dieu et que l'Eglise sanctionne par son autorité et ses institutions. Dans la mesure où l'adhésion à cette idéologie et les conséquences qu'on

en tire tiennent dans la décision le rôle que devrait avoir l'exigence intérieure essentiellement personnelle, elles peuvent être à l'origine d'une orientation qui se veut définitive mais qui, ultérieurement, se montre en porte à faux sur les vrais besoins et les vraies possibilités de celui qui s'est engagé à fond dans cette voie. Cette éventualité est d'autant moins rare qu'une telle idéologie est très généralement enseignée à des êtres jeunes, encore ignorants de la vie et d'eux-mêmes, catégoriques dans leur jugement comme ils sont sûrs de leurs pensées, généreux par nature mais aussi par vigueur quasi physique, dont la sensibilité est avide d'intégrité mais aussi d'intégralité. Il arrive aussi que des directeurs de conscience, plus théoriciens en la matière que proprement spirituels, particulièrement férus de ce genre de prosélytisme comme pour justifier à leurs yeux leur propre situation, identifient la consécration de soi par les vœux à une promotion sinon automatique du moins très assurée vers la sainteté. Parmi les causes éventuelles qui peuvent encore fausser une décision aussi grave et préparer pour l'avenir des échéances impossibles à honorer, il faut signaler les appréhensions ou les aversions à l'égard de la sexualité dues à une éducation incomplète ou puritaine, les pressions familiales ou autres, les entraînements dûs au milieu trop fermé où l'on a été élevé. Dans un climat de chrétienté d'ailleurs de plus en plus rare, il y a aussi des recherches plus ou moins conscientes de prestige et d'ascension sociales, parfois l'usage indu de raisons générales fondées sur la considération des besoins de l'Eglise et notamment du manque de vocations sacerdotales ou religieuses.

Bien des êtres sont ainsi conduits à se donner définitivement dans des genres de vie radicalement étrangers aux instincts les plus enracinés dans l'homme avant de se connaître vraiment et d'entrevoir suffisamment toutes les conséquences, toutes les situations qu'ils auront ainsi à affronter. On veut faire confiance à la grâce de Dieu qui ne saurait faire défaut et aux développements de la vie spirituelle appelés par le sacrifice même. On peut avoir raison, et ce sera d'autant plus fréquent que l'Eglise sera spirituellement plus vivante et qu'ainsi par ses institutions elle aidera réellement ses membres — et particulièrement ceux qui se sont consacrés par des vœux — à gravir la montagne des *Béatitudes*. Est-il permis de penser que de façon ordinaire ce n'est malheureusement pas le cas ?

2 rôle de l'église auprès de ceux qui contractent des vœux

Certes, un chrétien peut s'être engagé de façon juste dans des vœux perpétuels avant d'avoir été capable de concevoir tout ce qui découlera de sa

décision. Son engagement étant bien enraciné dans les profondeurs de son être, son exigence intime continuera à le pousser vigoureusement dans cette voie. Cependant, même dans ces conditions, il est nécessaire que l'Eglise, après avoir consacré ce croyant, l'aide à rester fidèle de façon que cette exigence ne s'anémie ni se corrompe. Cela s'impose d'autant plus impérieusement que ces vœux, déjà étrangers à des besoins et à des désirs très puissants en l'homme, sont en outre en opposition avec la mentalité de la société ; opposition sans proportion plus accentuée dans les temps modernes que lorsque la chrétienté était encore relativement maîtresse de l'opinion. *Aussi, est-on conduit à penser que l'engagement dans des vœux perpétuels exige de ceux qui les contractent un genre de vie qui, en quelque manière, les protège contre eux-mêmes et contre autrui et en outre facilite, autant que cela se peut, l'approfondissement humain et spirituel que ces vœux exigent pour être pleinement assumés jusqu'à la fin, et non pas seulement acceptés de façon passive à partir d'un certain moment.* Sans doute, une vie en communauté est-elle indispensable, sans d'ailleurs qu'elle soit nécessairement continue ; une vie monastique qui « assiste » sans enfermer ni scléroser. Quelques signes distinctifs qui permettent de faire connaître discrètement à autrui, comme pour les personnes mariées, la situation de ceux qui ont fait ces vœux, sont certainement insuffisants pour les aider à persévérer dans cette voie toujours difficile et parfois périlleuse pour eux, mais aussi indirectement pour d'autres.

Quoi qu'il en soit, sur cette voie abrupte, même lorsqu'elle semble avoir été choisie avec sagesse et poursuivie avec fidélité, il y aura toujours des échecs qui atteindront les profondeurs humaines et mèneront à la détresse. L'Eglise est maîtresse de délier ceux qui se sont liés. Elle délie des vœux quand il le faut — et de façon sans cesse moins réticente — car un vœu qui aliène et qui écrase est maudit par Jésus lui-même. Elle se sent plus libre de le faire qu'à l'égard de l'engagement contracté dans le mariage car pour ce dernier elle est gênée par ce qui est dit sur ce sujet dans les Ecritures, à cause d'une conception de la Révélation d'origine exclusivement et purement divine, valable en tous temps et en tous lieux dans sa littéralité. Puisse-t-elle délier sans humilier et protéger ces êtres exceptionnels, dont il faut respecter la destinée inconnaissable, contre la condamnation sévère de chrétiens scandalisés, moins généreux qu'eux, qui ne se sont jamais engagés à fond dans la foi et font seulement de la religion un confort et une sécurité !

IV

l'engagement dans le sacerdoce

L'engagement dans le sacerdoce, tel qu'il est actuellement conçu, se veut définitif et total comme l'engagement dans l'amour. Comme ce dernier il renouvelle le sens de la vie. Il lui donne un caractère sacré qu'on ne sait pas ordinairement conférer à la fondation d'une famille. Mais comme l'engagement dans des vœux perpétuels il est, en propre, étranger à tout instinct même si ultérieurement il les utilise en les assumant. Dans la discipline catholique qui lie inséparablement le sacerdoce au célibat il comporte ainsi un vœu fondamentalement opposé à la nature. Se mettre dans ces conditions au service de l'Eglise dans les ministères qu'elle confère, avec ce que cela implique d'obéissance et de pauvreté, donne à l'engagement sacerdotal un caractère plus global que tel vœu précis qui, tout en intéressant l'homme dans son intégralité, ne concerne cependant qu'un aspect particulier de sa conduite. L'engagement sacerdotal conduit à des situations et à des comportements relativement imprévisibles qui demandent, pour la vie entière, une disponibilité et une adhésion totales. *C'est dire combien, pour être soutenu envers et contre tout jusqu'à la fin, ce don de soi sans limite fait au niveau de l'institution ecclésiastique doit être greffé sur l'exigence intime qui s'impose à l'homme avec clarté et force à mesure que celui-ci progresse vers la maturité.*

Normalement quand la vocation sacerdotale est réelle et que le milieu où elle doit s'épanouir et porter ses fruits est suffisamment spirituel pour correspondre à la mission du prêtre et ainsi pour soutenir le don de soi que celui-ci a fait de lui-même, il n'y a pas d'écart, *a fortiori* pas d'opposition, entre ce que demande l'engagement du départ et ce qu'impose peu à peu, avec toujours plus d'évidence et de puissance, l'exigence essentielle à l'absolu de la conscience. Au contraire la fidélité à cette exigence soutient la persévérance de cet engagement. Ce fut le cas ordinaire dans le climat stable d'une chrétienté établie qui, par son implantation ancienne en Occident, avait modelé la civilisation à son image. Seuls certains êtres parmi les plus spirituels, en avance sur leur temps, sous l'influence d'une exigence fondamentale qui n'était en rien satisfaite par ce qui se pensait, se disait, se faisait autour d'eux, se dégageaient du confort collectif, voire de la quasi euphorie générale ; ils émergeaient de leur milieu ; ils entrevoyaient la médiocrité religieuse de nombre de chrétiens sous la régularité des pratiques et des mœurs ; ils pressentaient l'approche de la crise

majeure qui menacerait un jour l'Eglise si elle ne changeait pas sa manière d'être. Mais cette exigence intime, qui les harcelait au point de les singulariser dans leur milieu malgré une discrétion systématiquement observée, se coulait dans la foi qu'ils avaient en l'Eglise. Cette exigence les portait à endurer tout ce que leur engagement sacerdotal leur imposait même si cela les faisait profondément souffrir.

1 engagement sacerdotal, fidélité à l'exigence fondamentale et crise de l'église

La crise actuelle du christianisme en Occident, provoquée en partie par l'effondrement accéléré de la chrétienté, a des répercussions extrêmes dans la vie du prêtre. L'Eglise du temps de la chrétienté était principalement d'autorité et d'enseignement. Pour rester fidèle à sa mission, elle doit se transformer aussi en Eglise du témoignage, être celle qui appelle par ce qu'elle est. Cette mutation est à faire. D'une façon générale non seulement elle n'est pas encore entrevue, mais, semble-t-il, elle serait loin d'être acceptée en principe. L'Eglise de chrétienté se perpétue encore dans les formes et les activités actuelles de l'engagement sacerdotal. Cependant, sous l'action de Dieu, cette mutation se cherche sourdement. Elle se prépare confusément chez les êtres les plus vivants par des aspirations et par des refus inspirés de l'Evangile mais aussi souvent relevant davantage encore de l'esprit du temps chez ceux qui ne sont pas assez spirituels. Dans ces conditions, la conjonction entre l'engagement que le prêtre a souscrit au début de sa carrière sacerdotale et l'exigence fondamentale qui se développe en lui à mesure qu'il approfondit sa vocation et qu'il entre en contact avec les réalités de la vie quotidienne rencontre de nombreuses difficultés. Cette conjonction est indispensable cependant. Sans elle, le prêtre est conduit inéluctablement ou à abandonner l'Eglise à son sort parce qu'il en vient à désespérer d'elle ou à faire dégénérer sa vocation en fonction ; fonction d'autant plus servile que toute action spirituelle demande une authenticité qui, en l'occurrence, ne peut plus être respectée et que souvent on doit contrefaire.

Cette conjonction pour être pleinement réalisée, demande beaucoup plus que dans le passé. Outre la vie spirituelle fervente, elle exige une intelligence de ce qu'est l'Eglise et de celui qu'a été Jésus il y a vingt siècles, de beaucoup supérieure à ce qui était nécessaire dans le climat de chrétienté d'hier pour être un bon prêtre, n'ayant pas de particulières aspirations spirituelles, étant porté sans réticence par le milieu ecclésiastique et soutenu

par le réconfort que donne la considération dont est entouré un notable. Cette vie spirituelle et cette intelligence se rapprochent de ce qui était jadis seulement la part du petit nombre de ceux qui, de ressources humaines exceptionnelles, devenus disciples de Jésus par fidélité personnelle aux appels entendus, aimaient pour cette raison l'Eglise sans la diviniser indûment, sans séparer d'elle son institution indispensable, mais inévitablement et cruellement insuffisante en soi. Cependant pour porter maintenant l'Eglise, pour travailler comme il faut, dans la patience et l'abnégation presque sans mesure, à la nécessaire mutation de ses structures, et d'abord de l'esprit dans lequel on les applique ; pour œuvrer au renouvellement de la vie spirituelle chrétienne en l'accordant par une véritable création aux besoins et aux possibilités réelles des hommes de ce temps ; pour promouvoir, à travers les polémiques et les conflits et malgré le sectarisme religieux et politique, la renaissance de la communion ecclésiale, il faut encore davantage et plus directement de foi en Jésus que jadis. En effet, désormais l'Eglise ne s'impose plus comme la réalité quasi surnaturelle crédible en elle-même, tant l'immuabilité de son institution à travers les siècles paraissait singulière, inexplicable par des raisons ordinaires.

Comment ne pas céder au découragement quand les tâches imposées par l'engagement qu'on a pris envers l'Eglise se montrent stériles, sans signification réelle ni pour soi ni pour ceux qui sont censés en bénéficier tant elles sont inadaptées, et font même obstacle à la vie spirituelle par l'usage qu'on en fait et les illusions que cela permet ? Comment ne pas s'avouer d'abord sourdement, puis de plus en plus ouvertement, que ce n'était pas pour cela qu'on avait voulu devenir d'Eglise, et ainsi comment ne pas se sentir lésé au plus profond de soi-même ? Comment ne pas céder au vertige et au désespoir quand on voit sa vie engagée dans une impasse dont on ne peut se dégager, de toute évidence, sans un désastre irréparable ? Comment ne pas douter des destinées de l'Eglise en voyant la paralysie, semble-t-il, incurable de la hiérarchie qui ne sait plus où elle va, et qui paraît condamnée à osciller entre l'autoritarisme hautain et le libéralisme qui démissionne, entre le conservatisme buté et les entreprises de l'opportunisme ? Dans le désarroi de l'institution, dans un climat de panique spirituelle, comment résister à la tentation de chercher dans l'action sociale et politique, qui semble s'imposer tant celle-ci prend d'importance dans les intérêts de chaque jour, le succédané à l'activité proprement religieuse ? Comment alors, par souci inconscient de justifier une vie dispersée, toute extérieure, ne pas être entraîné à assimiler quelque

préoccupation intérieure que ce soit à l'évasion, à l'ésotérisme, ou à « l'aristocratisme » ? *En ces temps, qui sont d'autant plus exigeants qu'ils sont plus cruciaux, quelle intelligence de ce que Jésus a été en son temps, quelle foi digne de celle des premiers disciples ne faut-il pas atteindre pour être fidèle à l'exigence que l'on porte en soi toujours plus pressante et impérieuse, pour l'inspirer par cette intelligence, la suranimer par cette foi et, sans nullement dénoncer son engagement envers l'Eglise mais au contraire à travers lui, préparer avec ténacité, dans l'obscurité, le silence et souvent la souffrance, la mutation dont l'Eglise a besoin pour qu'elle soit à la hauteur de sa mission :* cette mutation dont elle ne paraît pas avoir cure et même qu'elle va jusqu'à refuser avec vigueur sous le poids de son passé ?

2 responsabilité de l'église dans la crise sacerdotale

Sans nier les responsabilités personnelles, aux conséquences d'autant plus graves que la persévérance dans l'engagement sacerdotal est plus exigeante, il faut affirmer que l'Eglise dans son ensemble n'est pas innocente de la crise actuelle du clergé. Que dire de la formation donnée au séminaire et dans les organisations (retraites, etc.) mises en œuvre pour aider ces vocations, impossibles vraiment sans une intériorité vigoureuse toute inspirée par la foi ? Ces moyens, dont on mésuse d'ailleurs assez fréquemment, se montrent cruellement déficients en ces temps difficiles. Très souvent le prêtre, d'ordinaire sans communication spirituelle réelle avec son évêque ou avec ses confrères, est laissé face à lui-même devant sa vie aux heures où elle lui pose question par sa singularité, ses exigences et son dénuement. Il n'est plus protégé dans cette confrontation, que les événements et les rencontres multiplient, par la cohésion désormais ébranlée de son milieu clérical ou par l'adhésion désormais chancelante à une idéologie, qui supprime les questions à force d'affirmations. Que lui reste-t-il de la ferveur du commencement, vécue dans la fraternité de la jeunesse, en ces heures de solitude, de vide, de vertige peut-être ? Que dire de la vie exténuante qui lui est imposée par des œuvres nombreuses qui l'épuisent sans le nourrir, et par la multiplication des réunions toujours tardives qui empiètent sur un repos nécessaire ? Elles sont d'autant plus écrasantes qu'il en sent le caractère factice et superficiel et en voit la stérilité. Que dire des conditions délicates, difficiles où il est placé par son activité auprès des jeunes, tout tournés vers les joies de la vie, de l'amour et de la paternité, lui qui y a renoncé, qui souvent s'est engagé dans le célibat religieux sans l'avoir particulièrement désiré mais seu-

lement comme conséquence inéluctable de sa vocation sacerdotale, qui a fait tôt ce pas décisif avant d'avoir atteint à une connaissance suffisante de soi-même et acquis l'expérience nécessaire pour mesurer le poids des conséquences d'une telle décision ? On ne peut pas assimiler au célibat monastique le célibat qui est vécu sans être protégé par quelque clôture, sans être soutenu par la paix équilibrante du monastère. Que dire enfin de l'isolement du prêtre dans son presbytère, sans contact réel avec quiconque, enfermé dans le personnage dont il a hérité des siècles, qui le réduit à n'être en relation avec ses paroissiens que dans la mesure où ils ont besoin de la religion pour leur sécurité et leur confort spirituels ? On ne peut pas assimiler la collectivité paroissiale à une communauté monastique, soutien si nécessaire de la vie religieuse du moine que, pour que celui-ci puisse s'en passer, il faut qu'il ait la vocation exceptionnelle de l'ermite.

La responsabilité de la Hiérarchie est grande, ainsi que celle des simples fidèles dans le drame que beaucoup de prêtres vivent intimement dans une quasi neurasthénie, ou au grand jour dans la révolte et la rupture, car ces hommes que l'épiscopat et le peuple chrétien condamnent avec hauteur et sévérité sont souvent parmi les meilleurs. L'épiscopat et le peuple chrétien, chacun à sa manière, les ont abandonnés seuls dans le dur combat qu'ils ont à mener en eux et autour d'eux. Les laïcs devraient se taire, en particulier ceux qui n'ont jamais engagé leur vie totalement au service de l'Eglise, qui au contraire — et ce sont les plus horrifiés — se sont bornés à se laisser porter par elle grâce à l'indifférence, réelle quoique inconsciente, sous-jacente à leur profession de foi véhémente et « charbonnière ».

3 la crise sacerdotale appelle la mutation dont l'église a besoin pour être fidèle à sa mission

L'Eglise se doit de ne pas laisser écraser par les conditions difficiles où se sont trouvés ceux de ses membres, parmi les plus vivants et les plus généreux, qui ont été trop chargés à cause du don qu'ils lui ont fait ; ces conditions auxquelles elle n'a pas su préparer car elle ne les a pas prévues, dans lesquelles elle n'a pas su aider car elle les ignore encore ou ne veut pas les prendre en considération. Elle ne peut pas « *fermer à ces hommes le royaume des cieux* » qu'ils ont entrevu dans l'annonciation de leur jeunesse. Elle ne peut pas continuer à vivre en perdant ainsi nombre de ceux qui étaient précisément appelés à collaborer avec efficacité à sa

mission, d'autant plus qu'en même temps et pour des causes voisines, se tarit l'afflux des vocations, toujours nombreuses, mais qui avortent ne sachant plus comment trouver leur voie. *Il ne s'agit pas d'amnistie, ni de clémence, ni de compréhension, mais de la mutation dont l'Eglise a un extrême besoin, qui dépasse une simple réforme de la discipline ecclésiastique et que la Hiérarchie, en liaison intime avec l'ensemble des chrétiens vivant réellement leur foi, devrait promouvoir, innovant avec résolution et non pas en adaptant à moindre frais.* Pour qu'il puisse en être ainsi il est absolument nécessaire que tous les croyants qui font de l'Eglise leur souci principal, découvrent, à force de prise de conscience de soi et d'intériorité, l'exigence fondamentale qui est leur et lui correspondent. Alors, sans aucun doute, de nombreux prêtres, soutenus spirituellement par leur évêque et par les communautés de chrétiens qui les accueilleront, verront leur engagement sacerdotal se développer dans l'exacte fidélité à l'exigence inéluctable qui monte du meilleur d'eux-mêmes. Leur engagement en sera renouvelé et fécondé.

marcel légaut

la fidélite de dieu

Dans le langage de l'A.T., la fidélité de Dieu s'exprime en des termes qui traduisent l'idée de solidité, de stabilité et de force, ainsi que de bienveillance, de bonté et de miséricorde. Dieu est fidèle à son peuple ou aux personnes de ce peuple et il le manifeste dans sa conduite. Jésus est, dans l'histoire, la manifestation suprême de cette fidélité : il réalise déjà l'accomplissement des promesses de Dieu tout en ouvrant notre avenir à leur pleine réalisation eschatologique. La fidélité de Dieu est un appel à la fidélité de l'homme. Vécue personnellement par chacun mais dans la communion de l'assemblée, la fidélité de l'homme n'existe jamais que sur un fond de gratuité, celui de l'amour que Dieu porte en premier. La communauté chrétienne porte la responsabilité d'être pour et dans le monde le signe du Dieu fidèle. Il importe pour cela qu'elle se renouvelle chaque jour dans l'accueil de Celui qui est fidèle, qu'elle fasse l'effort d'intelligence requis pour comprendre la Parole de Dieu, qu'elle accepte la créativité nécessaire à l'insertion de sa fidélité dans l'histoire. Dans son comportement pastoral, l'Eglise ne doit jamais oublier que la fidélité de Dieu est celle d'un Dieu qui est amour.

Dieu est fidèle : tel est l'un des éléments fondamentaux de la confession de foi du Peuple d'Israël et de l'Eglise apostolique. Dieu appelle le peuple des croyants à vivre dans la fidélité : tel est aussi l'un des éléments essentiels de la vocation du peuple de l'Alliance et de l'Eglise de Dieu. Le rappeler peut sembler, à juste titre, une banalité à des croyants familiers de l'Ecriture. Cependant, autant il est facile d'énoncer ces affirmations de façon générale, autant il est difficile d'en parler avec précision. Les mots qui le plus souvent traduisent ces réalités ne sont pas toujours employés au sens propre de fidélité, et les études sur la fidélité, faites à partir du vocabulaire biblique, ne suivent pas toujours le même axe de référence : si presque toutes citent le Dieu « *riche en grâce et fidélité* » d'*Ex.*, 34, 6, la plupart approfondissent la signification de *èmèt* (fidélité), tandis que d'autres sont centrées sur le terme *hèsèd* (bonté-fidélité). Quant au terme grec *pistos*, la comparaison des traductions montre qu'il n'est pas toujours facile de savoir s'il faut le rendre par « sûr », « fidèle », « croyant » ou quelque autre terme apparenté. La traduction de ces mots, même quand ils expriment à coup sûr la fidélité, peut provoquer chez le lecteur une sorte de réduction, sinon de déformation : lorsque nous

lisons les termes de « vérité », de « foi », de « fidélité », etc., est-il certain que nous mettons toujours sous ces mots ce qu'y mettaient les auteurs bibliques, et non un mélange des conceptions bibliques et des notions modernes et occidentales auxquelles notre culture, notre insertion sociologique et nos appartenances à telle ou telle école théologique nous ont habitués ? En outre, la réalité de la fidélité divine est si fondamentale dans la Bible qu'elle déborde l'emploi d'un vocabulaire spécialisé ; et cette réalité, d'une ampleur pratiquement aussi large que celle de la littérature biblique, exigerait pour être abordée avec les nuances voulues un ensemble de travaux spécialisés. Ces observations n'ont pas pour but de décourager le lecteur de la Bible. Leur intention est d'inviter les personnes qui désirent faire une étude biblique précise à se reporter aux travaux déjà parus[1]. Leur but est aussi, en marquant les limites de cet article, d'en indiquer le propos : sans refaire une étude technique, il voudrait, dans une première partie, centrée sur la fidélité de Dieu, présenter quelques éléments concernant le Dieu fidèle, le Christ « témoin fidèle », et la fidélité divine ; une seconde partie abordera la fidélité des hommes réponse à l'appel du Dieu fidèle ; enfin quelques remarques serviront de conclusion tout en s'efforçant de rejoindre la recherche de ce cahier.

1. Parmi les travaux consultés en vue de cet article, on peut signaler :

— J. GUILLET, **Thèmes bibliques**, Paris, Aubier, 1951, p. 38-46.

— A. GELIN, « Fidélité de Dieu, fidélité à Dieu », dans **Bible et Vie Chrétienne** n° 15, sept.-nov. 1956, p. 38-48.

— J. DUPLACY, art. « Fidélité » (théologie biblique), dans **Catholicisme**, t. IV, Paris, 1956, c. 1269-1275.

— C. SPICQ « La fidélité dans la Bible », dans **La Vie Spirituelle**, mars 1958, p. 311-327 ; et **Théologie morale du Nouveau Testament**, Paris, J. Gabalda, 1970, p. 59-60 ; 230-232 ; 321-322 ; 623-624 ; 768-769.

— P. ADNES, art. « Fidélité », dans **Dictionnaire de Spiritualité**, t. V, fasc. 33-34, Paris, 1962, c. 310-319.

— P.-R. REGAMEY, « Le drame de la fidélité », dans **Portrait spirituel du chrétien** (Coll. Cogitatio fidei n° 9), Paris, Ed. du Cerf, p. 307-328.

— E. JACOB, « La fidélité de Dieu », dans **Théologie de l'Ancien Testament** (Coll. Bibliothèque théologique), Neuchatel, Delachaux et Niestlé, 1968, p. 82-85.

— C. SPICQ et M.-F. LACAN, art. « Fidélité », dans **Vocabulaire de Théologie biblique**, Paris, Ed. du Cerf, 1970, c. 452-455.

— A. DUMAS, « Théologie biblique de la fidélité », dans l'ouvrage collectif **Engagement et fidélité, problèmes de vie religieuse**, Paris, Ed. du Cerf, 1970, p. 9-23.

le dieu fidèle

« *C'est par amour* ('ahab) *pour vous et pour garder le serment juré à vos pères que Yahvé vous a fait sortir* (d'Egypte)... *Tu sauras donc que Yahvé ton Dieu est le vrai Dieu, le Dieu fidèle* (nè'èman) *qui garde son alliance et son amour* (hèsèd) *pour mille générations à ceux qui l'aiment et gardent ses commandements...* » (*Dt.*, 7, 8-9). « *Il est fidèle* (pistos), *le Dieu par qui vous avez été appelés à la communion de son Fils..* » (*1 Co.*, 1, 9). Ces textes sont suggestifs pour comprendre en quel sens Dieu est fidèle : ils contiennent le vocabulaire esssentiel de la fidélité divine, invitent à la situer, en lien avec d'autres aspects de la révélation de Dieu et d'autres réalités du dessein de salut, rendent attentif au lieu de la manifestation concrète de cette fidélité, montrent l'univers interpersonnel dans lequel elle se déploie et en soulignent la permanence.

fidélité à toute épreuve

Le vocabulaire biblique de la fidélité est déjà significatif. Si l'une des acceptions classiques de *pistis* désignant le respect du serment, donc une fidélité, et l'emploi profane de *pistos* au sens de « faisant confiance » ou « digne de foi, donnant une garantie »[2] rendaient ces termes susceptibles d'être utilisés pour exprimer la fidélité biblique, leur emploi dans l'Ecriture est surtout fonction de la Révélation elle-même. L'Ancien Testament exprime le plus souvent la fidélité par le mot *èmèt* et les autres dérivés de la racine *'mn* : ils traduisent l'idée de solidité (*Is.*, 22, 23 et 25), de stabilité (*1S.*, 4, 2, 35 ; *2S.*, 7, 16 ; *1R.*, 11, 38), et, par suite de vérité-authenticité (*Dn.*, 2, 45), de sécurité (*Pr.*, 20, 6), de fidélité à toute épreuve. *Emèt* désigne « *tout à la fois la sincérité, la loyauté et, par-dessus tout, cette qualité de fond qui fait un homme sûr* » ; s'agissant de Dieu, la fidélité caractérise « *la solidité des œuvres que Dieu s'engage à accomplir* »[3] : d'où son lien avec l'image du Rocher ou les notions de rectitude, de perfection (*Dt.*, 32, 4 ; *Ps.*, 19, 8 ; 26, 1), et la place que tient la parole dans la présentation de la fidélité[4]. Pour l'Ecriture, Dieu est fidèle en ce sens qu'« *il réalise toujours ses promesses et que sa parole reçoit toujours son accomplissement* »[5]. Le mot *hèsèd*, d'une racine qui exprime la force, relève aussi partiellement du vocabulaire de la fidélité :

2. C. SPICQ, **Théologie morale...**, p. 231, note 2.
3. J. GUILLET, **Op cit**, p. 40-41.
4. Cf. DUPLACY, art. cit., c. 1270.
5. C. SPICQ, art. cit., p. 313.

il désigne un ensemble d'attitudes « *fait de respect, de bienveillance, de générosité et de fidélité* » à partir d'un lien qui unit des êtres[6]. Si l'on se souvient que l'Alliance provient d'un choix de Dieu, qu'elle est donnée par lui et que, par conséquent, tout en ayant un aspect de réciprocité, elle est « *toute entière dérobée dans une grâce* »[7], on comprend que l'aspect de bienveillance et de bonté du *hèsèd* apparaisse souvent de façon prépondérante. Par ailleurs, en raison de sa racine et du lien qu'est l'alliance, il est normal que *hèsèd* serve aussi à exprimer la fidélité de Dieu : le *hèsèd* « *représente au sein des changement inhérents à une révélation de Dieu dans l'histoire, l'élément permanent qui permet à Yahvé d'être toujours fidèle à lui-même* » ; c'est au *hèsèd* que « *tout membre de l'Alliance peut faire appel lorsqu'il veut voir celle-ci maintenue et confirmée* » ; et, comme l'initiateur de l'alliance ne peut abandonner son peuple, « *la plupart des images par lesquelles l'A.T. illustre la réalité de l'Alliance mettent en lumière l'aspect de fermeté et de fidélité contenues dans le terme de* hèsèd, *aussi bien celle du père et du fils, celle du berger et du troupeau que celle de l'union conjugale* »[8]. E. Jacob a noté comment l'approfondissement de la notion de *hèsèd* a conduit à voir en elle l'amour et la grâce qui sont à l'origine de l'alliance, à développer son ouverture vers l'avenir (pour les siècles) et à en percevoir l'ampleur aux dimensions de toute la création, le mot se maintenant à cause du caractère de solidité qui caractérise toujours l'action divine[9].

alliance et fidélité de dieu

La complémentarité de *èmèt* et de *hèsèd,* souvent liés dans l'Ecriture, fait de la manifestation de Dieu à Moïse l'une des meilleures expressions de la fidélité divine : dans un contexte d'alliance, Dieu se révèle à Moïse comme : « *Yahvé, Dieu miséricordieux et compatissant, lent à la colère et riche en miséricorde* (hèsèd) *et en fidélité* (èmèt) » (*Ex.,* 34, 6), expression que rappelle le Prologue avec toute la richesse de la révélation du Verbe incarné « *plein de grâce et de vérité* » (*Jn.,* 1, 14). Cette parole évoque, avec la qualification de l'amour miséricordieux, la solidité, la force et la stabilité du Dieu qui est fidèle dans son propos de grâce à l'égard de son peuple : « *valeur suspectée au niveau psychologique, la*

6. J. GUILLET, **Op. cit.**, p. 44.
7. A. GELIN, art cit., p. 38.
8. E. JACOB, **Op. cit.**, p. 83-84.
9. **Id.**, p. 84-85.

fidélité s'avère au niveau théologique essentielle pour dire le Dieu de l'Alliance... lié à cet autre lui-même que nous lui sommes devenus en amour »[10].

Tout ce passage de l'*Exode* invite, du reste, à ne pas négliger dans l'accueil de la révélation du Dieu fidèle tout un environnement qui aide à la mieux percevoir. Elle s'accompagne de la révélation de Dieu qui est miséricorde, grâce totalement gratuite, patience envers son peuple pécheur. La fidélité de Dieu est aussi en lien avec les serments et les promesses faites aux pères, à David, avec l'alliance donnée à son peuple, avec sa volonté de sauver, quel que soit le niveau auquel, selon les textes, il est question de salut (*Dt.*, 7, 8 ; *Ps.*, 89 34-36 ; 89, 2-5 ; 98, 3 ; *Is.*, 49, 7-8). Oublier tout ce climat et ces réalités, en lien avec lesquelles Dieu se révèle fidèle, risquerait d'oblitérer en partie ce que Dieu usant de notre langage nous dit de lui-même.

Les termes de *hèsèd* et de *èmèt* n'expriment pas des notions abstraites ni, directement du moins, des sentiments, l'un et l'autre traduisent une conduite, un agir, le mot *hèsèd* est le plus souvent associé au verbe faire, et *èmèt* est une fidélité marquée dans les faits[11]. Concernant Yahvé, *hèsèd* et *èmèt* s'expriment dans ce que Dieu fait pour son peuple : c'est dans et à travers cette conduite que le peuple connaît son Dieu et, par là, saisit quelque chose de ce qu'Il est lui-même.

un rapport interpersonnel

La fidélité divine se situe dans un univers interpersonnel. « *Le N. T. n'emploie pas le vocabulaire de la fidélité en ce qui concerne les choses, ce que l'A. T. ne fait d'ailleurs que très rarement.* »[12] Qu'il s'agisse de la fidélité de Dieu envers son peuple, ou envers les personnes de ce peuple, cet aspect est important à percevoir, car « *on ne peut être fidèle qu'à celui qui a manifesté le mouvement de son propre cœur à votre égard* »[13], et il ne faut pas oublier, sous peine de chosifier la foi, que lorsque la Bible dit Dieu fidèle à ses promesses ou à son alliance, il s'agit des promesses faites à son peuple ou de l'alliance faite avec son peuple par Celui qui lui a manifesté son visage.

10. A. DUMAS, art. cit., p. 19.
11. Cf. J. GUILLET, **Op. cit.,** p. 44-45.
12. J. DUPLACY, art. cit., cè 1272.
13. A. DUMAS, art. cit., p. 20.

Dans le déroulement de l'histoire, la fidélité de Dieu se présente comme la valeur sûre, sur laquelle on peut toujours miser à fond[14]. Israël, qui a fait l'expérience du Dieu Sauveur et a reconnu sa Seigneurie sur toute la création, prend la fermeté de l'alliance de Dieu avec l'univers comme symbole de sa fidélité à l'alliance (*Jr.*, 33, 20-26 ; *Ps.*, 89, 37-38)[15] ; le psalmiste est même plus sûr de la parole de Yahvé que du lever de l'aurore (*Ps.*, 130, 6) ; pour la foi des chrétiens, rien de créé ne peut les séparer de l'amour que Dieu leur porte et dont il a manifesté la fidélité en Jésus-Christ (*Rm.*, 8, 38-39). Cette fidélité, Israël l'a éprouvée dans le quotidien de son histoire : « *Il se chargea d'eux et les porta tous les jours du passé* » (*Is.*, 63, 9 ; cf. *Ps.*, 68, 20). Résistant à l'usure du temps, elle est plus forte que la faiblesse et les péchés du peuple : selon la théologie des prophètes, les jugements de Dieu envers son peuple infidèle sont des démonstrations de sa fidélité envers ce peuple pour qu'il redevienne fidèle, et il n'existe aucune « *déclaration par laquelle Dieu se serait séparé d'Israël* » ; « *Jamais, tout au long de son histoire, Israël ne s'est séparé plus profondément de l'événement salutaire qui se produisait en son sein que lorsqu'il répondit* « *non* » *à Jésus-Christ. Et pourtant, même alors, il n'a pas échappé à la fidélité de Dieu* »[16]. Car « *les dons et l'appel de Dieu sont sans repentance* » (*Rm.*, 11, 29), et « *Si nous sommes infidèles, lui reste fidèle, car il ne peut se renier lui-même* » (2 *Tm.*, 2, 13). A l'opposé de la faiblesse, de l'inconstance, du mensonge, du péché et de l'idolâtrie des hommes, Dieu est fidèle dans son propos de les sauver.

jésus, le témoin fidèle

Jésus-Christ nous donne la révélation suprême de la fidélité de Dieu : il la manifeste, la réalise, il vit la fidélité comme notre chef de file et rend possible la nôtre, il mènera à son terme la promesse.

Jésus est, dans le temps de l'histoire, la manifestation suprême de la fidélité de Dieu. Dans un passage où Paul parle de la justice de Dieu, au sens principal, sinon exclusif, de fidélité de Dieu à ses promesses de salut,

14. Cf. A. GELIN, art cit., p. 43.

15. S. LYONNNET, **Les étapes du mystère du salut selon l'épître aux Romains** (Coll. Bibliothèque œcuménique n° 8), Paris, Ed. du Cerf, 1969, p. 194.

16. G. Von RAD, **Théologie de l'Ancien Testament**, t. 2, Genève, Ed. Labor et Fides, 1967, p. 365-366.

l'apôtre, faisant allusion au « maintenant » des derniers temps commencés avec le Christ, proclame : « *Maintenant, ... la justice de Dieu s'est manifestée* » et parle de la rédemption accomplie par le Christ (*Rm.*, 3, 21 s).

Jésus n'est pas simple révélation de la fidélité de Dieu : par la rédemption, il la réalise. C'est par lui que Dieu exerce sa fidélité en nous sauvant du péché et en nous faisant vivre dans l'Esprit en son Fils (*Rm.*, 5-8 ; 1 *Jn.*, 1, 9 ; etc.). Tous les écrits du N. T. proclament, de façon diverse, comment Jésus a accompli les Ecritures. Paul n'hésite pas à affirmer : « *Toutes les promesses de Dieu ont leur oui en lui* » (*2 Co.*, 1, 20). Par deux fois, *Isaïe avait appelé Yahvé* « *le Dieu de l'Amen* » (racine *'mn ; Is.*, 65, 16) : l'auteur de l'*Apocalypse* appelle Jésus « *l'Amen, le témoin fidèle et vrai* » (3, 14) et le nomme « *Fidèle et Vrai* (authentique) » (19, 11). Il est celui en qui Dieu manifeste sa fidélité à ses promesses et celui qui réalise et reconnaît par toute sa geste salvifique la vérité de ces promesses.

Jésus, en effet, n'est pas le guide de notre foi seulement en ce sens qu'il nous a révélé le Père et qu'il est lui-même celui en qui nous croyons, mais aussi en ce sens que, sous l'aspect où la foi est obéissance et remise totale de nous-mêmes à Dieu jusqu'à la mort, il a lui-même vécu ce à quoi nous sommes appelés : « *Fixant les yeux sur le chef de notre foi qui la mène à la perfection, Jésus, qui au lieu de la Joie qui lui était proposée, endura une croix, dont il méprisa l'infamie, et qui est assis désormais à la droite du trône de Dieu* » (*Hé.*, 12, 2)[17].

Mais Jésus a vécu cela comme source de notre fidélité : il n'en est pas seulement l'exemple, il est celui qui la rend possible. Face à sa réalisation des promesses de Dieu, c'est précisément « *par lui que nous disons notre* « *Amen* » *à la gloire de Dieu* » (*2 Co.*, 1, 20) ; c'est en lui que, dans la souffrance, Dieu nous affermira et nous rendra inébranlables (*1 P.*, 5, 10) ; c'est par le don qu'il nous fait de l'Esprit que la justice vers laquelle tendait la Loi peut s'accomplir en nous (*Rm.*, 8, 4).

Jésus qui a manifesté la fidélité de Dieu et l'exerce comme Seigneur en envoyant l'Esprit, est encore Celui qui mènera à son terme la promesse jusqu'au jour où il remettra le Royaume à son Père (*1 Co.*, 15, 24).

17. Voir H. URS VON BALTHASAR, **La foi du Christ** (Coll. Foi vivante n° 76), Paris, 1968, p. 13-79 ; L. MALEVEZ, **Pour une théologie de la foi**, Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1969, p. 170-175.

la fidélité divine

Ce qui vient d'être dit permet de proposer quelques observations au sujet de la fidélité de Dieu. Elle est connue, à travers l'action divine, dans l'expérience spirituelle vivante du peuple que Dieu s'est choisi, l'assemblée d'Israël, l'assemblée des chrétiens. Précisément, elle est connue dans une histoire et dans la mouvance de l'histoire, donc dans un mouvement où le temps présente un facteur d'inconnu qui peut aussi bien être facteur d'usure que facteur de créativité. Elle est connue dans un monde d'amour et de gratuité divine auquel se rattachent la promesse, la parole et l'alliance dont la fidélité divine est inséparabe. Elle est connue dans un univers de personnes où Dieu se dit, aime, se montre fidèle et fait appel à la liberté de son peuple et de ceux qui le composent. Elle est connue dans un présent qui, s'il est mémoire des gestes de Dieu, est dans le même mouvement ouvert à l'avenir : plus avance l'histoire de l'A.T., plus s'approfondissent la promesse et la foi en la fidélité divine ; et si, dans les derniers temps inaugurés par le Christ, la promesse de Dieu a son « oui » en lui, la situation eschatologique du « déjà » et du « pas encore » est constamment ouverte vers la venue en gloire du Seigneur et la plénitude de réalisation des promesses : *« l'Evangile est incompréhensible si l'on ne discerne pas en lui-même les structures de la promesse. Il perdrait sa faculté de donner une orientation eschatologique et deviendrait un discours gnostique de révélation ou une prédication morale, si ceci n'était pas net : que l'Evangile est, sur terre et dans le temps, une promesse de l'avenir du Christ. L'Evangile est promesse, et comme tel il est le gage de l'avenir promis »*[18].

la fidélité de dieu, appel à la fidélité de l'homme

Dans l'Ancien et le Nouveau Testament, le Dieu fidèle appelle l'homme, personnellement et en peuple, à la fidélité, qu'il s'agisse de suivre les voies de l'amour divin qui sont les commandements de l'Alliance ou celles du commandement nouveau (*Jn.*, 13, 34 s). Rien d'étonnant, dès lors, à ce que le lien entre la fidélité de Dieu et celle des hommes se retrouve dans le vocabulaire ; l'une et l'autre sont souvent exprimées par les mots dérivés de la racine *'mnn,* et les mots *pistis* et *pistos* désignent aussi bien la fidélité de Dieu que la foi et la fidélité de l'homme. Le terme « fidèles », qui, vers la fin de l'A.T., désignait parfois les hommes pieux d'Israël,

18. J. MOLTMANN, **Théologie de l'espérance** (Coll. Cogitation fidei n° 50), Paris-Tours, Ed. Le Cerf - Mame, 1970, p. 158.

deviendra avec celui de « chrétiens », qui marque la relation à la personne du Christ, l'un des titres des membres de l'Eglise primitive, titre qui, tout en caractérisant l'attitude chrétienne, exprime la vocation des chrétiens (*Ac.*, 10, 45 ; *Ep.*, 1, 1 ; etc.) : fidèles dans la vie quotidienne, ils sont appelés à l'être jusqu'à la mort (*Ap.*, 2, 10).

Cette fidélité est celle de la foi, d'une foi qui prend toute la vie, au Dieu qui s'est révélé fidèle en Jésus-Christ, ou, si l'on préfère, elle est un aspect essentiel de la foi, engagement de toute la personne envers le Dieu de l'Alliance. Fidélité de la foi vécue (*2 Tm.*, 4, 7), fidélité à la parole (*1 Co.*, 4, 2 ; 7, 10 ; *2 Co.*, 4, 2), fidélité dans le service de la communauté (*Lc.*, 12, 42), fidélité au service de la parole dans la communauté (*Tt.*, 1, 9), fidélité à mettre en valeur les talents reçus (*Mt.*, 25, 21 et 23), cette fidélité englobe la totalité de la vie (cf. *Rm.*, 12, 1). Cet appel à la fidélité de l'homme est encore plus exigeant dans le N.T. (loi nouvelle dans le Sermon sur la montagne ; parole de Jésus sur l'indissolubilité du mariage, quel que soit le sens de l'incise, *Mt.*, 19, 9 ; commandement nouveau dont la règle vivante est le Christ qui a aimé jusqu'à donner sa vie), mais cet appel se fait dans le cadre de l'alliance nouvelle et définitive et celui de la révélation de Dieu qui rend possible la fidélité par le don de l'Esprit.

La fidélité de l'homme est aussi fidélité au Dieu personnel qui s'est fait connaître sous l'ancienne alliance, et qui, surtout, après avoir parlé par les prophètes, a parlé par son Fils (*Hé.*, 1, 2). Cet aspect personnel de la fidélité se manifeste encore en ce sens qu'elle est vécue par chacun mais dans la communion de l'assemblée (aide mutuelle à la fidélité : *Hé.*, 10, 24-25). Il se manifeste aussi, dès l'A.T. et plus encore dans le Nouveau, avec l'approfondissement du commandement d'amour, dans l'union indissociable de la fidélité à Dieu et de la fidélité à l'amour des hommes qui sont l'objet de la fidélité divine : la fidélité se vit dans l'union infrangible de l'amour de Dieu et des hommes qu'il aime.

La fidélité à laquelle Dieu appelle les siens ne va pas sans le détachement pour suivre le Christ crucifié (*Lc.*, 14, 27), la permanence dans l'épreuve, la tentation (*1 Co.*, 13), la persécution (*2 Th.*, 1, 4), voire le martyre (*Ap.*, 2, 10) : aussi est-elle liée à la constance (*2 Th.*, 1, 4) et a-t-elle pour guide le Christ qui a suivi la voie de la Croix (*Hé.*, 12, 2-4).

Orientée vers le « Jour » de la venue en gloire du Seigneur Jésus, cette fidélité est une fidélité dans l'espérance en Dieu qui s'est montré et qui est fidèle : « *Gardons indéfectible la confession de l'espérance, car celui qui a promis est fidèle* » (*Hé.*, 10, 23 ; *cf.* 11, 11). Finalement, comme le montre

la comparaison entre les premiers chapitres de l'*Epître aux Romains* et les chapîtres 5-8, cette fidélité, comme l'espérance elle-même, est fondée sur l'amour prévenant et gratuit dont nous aime le Dieu qui est fidèle.

l'homme peut-il être fidèle ?

Après ces notes sur le Dieu fidèle et son appel à la fidélité de l'homme, on peut reprendre cette question.

L'Ecriture présente Abraham et un certain nombre de personnages dont elle loue la fidélité (*Si.*, 44, 20 ; *1 M.*, 2, 52 ; *2 M.*, 1, 2 ; *Hé.*, 11 ; etc.). Mais surtout la dialectique de l'élection et des appels de Dieu à son peuple, de la loi et des jugements de Dieu, des mises en gardes et des reproches concernant l'infidélité religieuse, de la conversion, des renouveaux de l'alliance, ainsi que des promesses et de la réalisation de l'alliance inscrite dans les cœurs, dialectique incompréhensible hors d'un univers où peut jouer la liberté humaine, invite à répondre ceci : selon les perspectives bibliques, l'homme, malgré sa fragilité peut être fidèle, mais il ne l'est que sur un fond de gratuité, celui de l'amour que lui porte le Dieu qui a aimé le premier.

Mais on peut aller plus loin dans la question. Quand, de fait, l'homme est fidèle, est-ce une sorte de miracle absolu, de création totale de la grâce survenant en lui, ou y avait-il déjà en lui, et par don de Dieu, quelque chose qui, pour ainsi dire, donnait prise à l'action de cette grâce en lui ? « *Beaucoup de gens se proclament hommes de bien, mais un homme sûr, qui le trouvera ?* » Cette maxime de *Pr.*, 20, 6 souligne la rareté de la qualité qui fait l'homme fidèle, rareté qui provoque l'éloge de l'ami fidèle en *Si.*, 6, 14-17. Le fait que l'infidélité de l'homme mette en relief la fidélité de Dieu (*Rm.*, 3, 5 s.) et l'opposition fréquente entre la faiblesse de l'homme et la fidélité de Dieu (*Nb.*, 23, 19) montrent l'altérité de Dieu par rapport à ses partenaires humains, et par là, la gratuité de sa fidélité. Si Paul, dans le tableau du monde pécheur, écrit : « *Il faut que Dieu soit véridique et* tout homme menteur, *comme dit l'Ecriture...* » (*Rm*, 3, 4), c'est pour nous faire prendre conscience de notre condition pécheresse, de notre besoin radical d'être sauvés par Jésus-Christ, et provoquer en nous l'attitude de la foi qui reçoit de Dieu le don de la justification. Tout ce fond de gratuité sur lequel se joue l'histoire de la promesse et de l'alliance est, évidemment, fondamental pour la foi. Mais, sans oublier la réalité du péché, cela conduit-il à un pessimisme total quant aux possibilités pour l'homme d'être fidèle ? Non. On a signalé qu'Israël, approfondissant sa foi, recon-

naissait le *hèsèd* de Dieu à l'œuvre dans l'ensemble de la création (*Ps.*, 136, 5-9) ; la *Genèse* chante la bonté de la création, effet de la bonté et de la sagesse de Dieu ; tout l'aspect de la morale biblique comme imitation de Dieu s'enracine, pour une part, dans le fait que Dieu a créé l'homme à son image. Point n'est besoin — au risque, du reste, de rétrécir l'ampleur de l'amour divin — d'exténuer l'homme pour reconnaître la totale gratuité et l'initiative de l'amour de Dieu. Une vision trop pessimiste de l'homme, oubliant que, par don de Dieu, il a été créé à l'image divine, ne rendrait pas compte de ce que l'amour prévenant de Dieu a joué dès le commencement : cet amour a toujours enveloppé l'homme dans la totalité de sa personne et de sa vocation depuis que, selon l'image biblique, il est sorti des mains de Dieu.

Tout cela — faut-il le dire ? — n'enlève en rien leur intérêt aux recherches psychologiques susceptibles d'aider l'homme à mieux connaître les conditionnements dans lesquels s'exerce sa liberté ou le degré de plénitude humaine avec lequel il a pu prendre tel ou tel engagement.

En achevant cette note, il n'est peut-être pas inutile de proposer quelques remarques tentant de rejoindre la recherche de ce cahier.

La fidélité à laquelle nous sommes appelés est fidélité au Dieu personnel dans son projet d'avenir et de salut pour son peuple en vue de la récapitulation de toutes choses dans le Christ : par là, en même temps que communion, par grâce, au propos de Dieu sur le monde, elle est fidélité aux hommes.

La communauté chrétienne porte la responsabilité d'être dans et pour le monde signe et manifestation du Dieu fidèle : portant, par grâce, responsabilité de la crédibilité de Dieu aujourd'hui, elle doit, par sa fidélité, aider le monde à ne pas désespérer de l'homme et, ainsi, à découvrir Celui qui est le Dieu fidèle, finalement le Dieu qui est Amour.

Si l'on ne veut pas en rester à la mystique du bon exemple, cette responsabilité ne peut se vivre que dans l'accueil, au cœur de l'existence et des engagements, de Celui qui est Fidèle dans son dessein de salut : elle ne peut se vivre que dans l'appui sur Dieu, la vie en Christ animée par l'Esprit, et cela dans une relation à Dieu éminemment personnelle et vécue dans la communion de son peuple.

On ne saurait trop insister sur l'importance de l'intelligence de la foi pour la fidélité. D'une part, celle-ci ne peut se satisfaire ni d'une attitude fondamentaliste, ni d'une attitude désinvolte envers la Parole, oubliant avec

quel soin l'Eglise apostolique se souciait de la transmettre : la fidélité suppose que tout comportement chrétien soit situé en fonction de la totalité du Mystère du salut (la réflexion de Paul en *1 Co.* est, à ce point de vue, exemplaire).

La fidélité est expression de l'amour : « *La fidélité de Dieu ne succède pas à son élection, comme nous avons coutume de prolonger le désir par le devoir. Cette fidélité est en elle-même merveille* » [19]. Cela est vrai de la fidélité à laquelle Dieu nous appelle.

Expression de cet amour, la fidélité à Dieu qui, dans l'histoire, se manifeste fidèle, est liée à notre historicité et épouse les conditions de notre temporalité. Communion au mystère du Christ crucifié, elle est à renouveler chaque jour : si l'on ne peut manquer de s'interroger sur la fidélité quand un amour est réellement mort, il est premier de prendre conscience que l'amour périra certainement s'il ne se vit et ne se renouvelle chaque jour. L'insertion de la fidélité dans le vécu de l'histoire, son ouverture vers la plénitude d'accomplissement de la Promesse demandent qu'elle comporte toujours un coefficient de créativité afin qu'elle soit vraie, demeure vivante et reste profondément elle-même ; il importe de le comprendre, dans l'effort de renouveau de l'Eglise, pour voir que certains changements qui coûtent à notre tranquillité et à nos habitudes, sans pour cela trahir le propos de Dieu, sont en réalité une plus grande fidélité que la répétition de certains gestes valables en leur temps, mais aujourd'hui dépassés.

Si Dieu est le Dieu fidèle, il est aussi le Sauveur, le Dieu qui est Amour, le juste Juge, le Dieu plein de miséricorde : on ne peut comprendre et vivre la fidélité en l'oubliant. Cela peut avoir des répercussions sur le choix d'un certain nombre de comportements pastoraux adoptés par égard pour ceux qui, du fait de leur degré de conscience ou de leur situation, cheminent difficilement vers une plus grande fidélité. A condition d'être pris avec le souci de ne pas créer d'équivoque pour la communauté chrétienne, pour le signe collectif qu'elle doit être et pour l'appel qu'elle doit manifester, ces comportements peuvent aider ces hommes à éviter le désespoir, à devenir de plus en plus fidèles et à grandir dans la foi en l'amour de Dieu qui est fidèle. S'ils le peuvent c'est qu'inspirés par la plénitude de la révélation du Dieu fidèle, ils constituent eux-mêmes une forme de fidélité envers Lui.

paul de surgy

19. A. DUMAS, art. cit., p. 17.

évangile et fidélité

Nous confondons souvent deux formes d'engagement qui, en réalité, constituent deux actes très différents : la confession de foi et la promesse. Dans le N. T., il n'est jamais question de chrétiens qui se lieraient par serment à telle ou telle fidélité : il s'agit de prendre au sérieux ce que Dieu a fait pour nous et non pas d'en appeler à des promesses que le peuple de Dieu aurait faites. Si l'engagement du chrétien ne s'exprime pas dans un serment mais dans une confession de foi, il n'en implique pas moins un choix qui se veut définitif. Fidélité et liberté sont inséparables dans ce choix que fait le chrétien de vivre au service du Christ. C'est dans cette perspective que peuvent être envisagées les questions tant débattues de la fidélité dans le ministère, la vie religieuse et le mariage. On ne peut confondre le choix d'un ministère avec la vocation chrétienne en sorte qu'il peut arriver que l'on renonce à la poursuite d'un ministère sans pour autant trahir sa vocation chrétienne. Face à la vie religieuse, il importe de comprendre qu'elle n'est pas un type supérieur de service du Christ car tous les chrétiens sont appelés à se donner entièrement. L'Eglise du passé ne nous fournit aucun modèle unique et définitif : aujourd'hui, une transformation nécessaire des structures ecclésiales s'impose. Quant à la fidélité conjugale, elle n'a pas pour caractéristique de s'attacher à l'accomplissement d'une promesse, mais de réaliser pleinement un amour de l'autre, auquel aucune limite n'est posée a priori *dans le temps. La liberté chrétienne ne peut jamais autoriser la trahison de l'amour. Mais lorsque la fidélité a échoué, lorsque s'impose, dans la séparation, un constat d'échec, la liberté chrétienne ne peut-elle pas, dans le pardon, ouvrir un chemin nouveau vers l'avenir ?*

« *Que votre oui soit oui, votre non, non.* » On a souvent fondé sur cette parole du Christ l'obligation pour le chrétien de tenir ses promesses quoi qu'il arrive. Elle est utilisée, inversement, pour condamner ceux qui rompent leurs engagements, qu'il s'agisse de ceux qui, unis par les liens du mariage, divorcent, ou encore de ceux qui, s'étant engagés dans telle ou telle forme de service de l'Eglise, renoncent.

Monsieur Rémy montre comment, du point de vue du sociologue, ces condamnations morales sont abusives parce qu'elles ignorent les transformations subies par l'institution matrimoniale, les conditions de la vie religieuse ou de l'exercice du ministère. Monsieur Légaut développe,

lui, des réflexions qui mettent dans leurs vraies perspectives psychologiques et spirituelles les choix puis les ruptures qui constituent et font éclater des couples, ou encore conduisent des hommes à assumer puis à quitter le sacerdoce ministériel.

La fidélité se heurte, dans la mentalité contemporaine, à une échelle des valeurs qui privilégie la spontanéité, l'authenticité, la sincérité. On l'accuse d'engendrer hypocrisie, mensonge et mort. Dans un monde marqué par un état d'esprit formé à la recherche scientifique et technique, se libérer du passé pour inventer l'avenir est une philosophie de l'existence qui s'impose à beaucoup. Bâtir sa vie sur la fidélité à un engagement premier paraît un projet à la fois dérisoire et faux.

La fidélité n'est pas, en elle-même, une valeur dont la théologie chrétienne aurait à prendre la défense. C'est une notion qui joue un rôle important, mais lorsqu'il est précisé qu'il s'agit de la fidélité de Dieu à son alliance et de la fidélité de l'homme à Celui qui l'aime en Jésus-Christ. Il serait d'ailleurs intéressant de montrer la place également fort importante que tient, dans une vie chrétienne, cette infidélité à soi-même qu'est la conversion. La vraie fidélité serait ainsi mieux située.

Par quelle démarche le chrétien exprime-t-il sa fidélité à son Seigneur ? Quel est l'engagement qui est attendu de lui ?

I

confession de foi ou promesse ?

L'Eglise attend du candidat au baptême qu'il confesse sa foi. Cette pratique est fort ancienne. *La Didachè,* il est vrai, dans la brève notice qu'elle consacre à ce sacrement, ne parle que d'un jeûne observé par le baptisé et le baptisant. Par contre, le récit du baptême de l'eunuque éthiopien (*Ac.*, 8, 26-40), comporte, dans une tradition manuscrite attestée dès le IIe siècle, les précisions suivantes :

« *L'eunuque dit : Voici de l'eau. Qu'est-ce qui empêche que je reçoive le baptême ? — Si tu crois de tout ton cœur, c'est permis. L'eunuque répondit : Je crois que Jésus-Christ est le Fils de Dieu.* »

C'est certainement parce qu'il a dans l'esprit cette confession de foi que l'auteur de la *Première épître de Pierre* écrit : « *Le baptême n'est pas la purification des souillures du corps mais l'engagement envers Dieu d'une bonne conscience* ».

Nous savons par Ambroise de Milan, par exemple, le développement considérable que prit cette confession de foi du baptisé dans l'Eglise ancienne. Celui qui baptisait descendait dans la piscine avec le candidat et lui posait trois questions. « *Crois-tu en Dieu le Père Tout Puissant ?* » « *Crois-tu en notre Seigneur Jésus-Christ et en sa croix ?* », enfin : « *Crois-tu aussi en l'Esprit Saint ?* » A chaque question le baptisé répondait : « *Je crois* » et, après chacune de ces trois affirmations, il était plongé dans l'eau du baptême.

Cette profession de foi trouve sa place lors de la célébration du baptême des petits enfants aujourd'hui dans le dialogue échangé entre le prêtre et les parents et parrains. Elle revêt une forme négative dans les trois formules de renonciation et positive dans la triple affirmation « *Je crois* » que rejoignent en conclusion le prêtre et l'assemblée : « *Telle est notre foi, telle est la foi de l'Eglise que nous sommes fiers de proclamer dans le Christ Jésus notre Seigneur.* »

D'une toute autre nature que cette « proclamation » sont les promesses que les Eglises exigent en certaines circonstances. Ainsi, dans les Eglises de la Réforme, le XIXe siècle a vu se généraliser la pratique d'une cérémonie désignée sous le nom de « *confirmation* ». Par cette cérémonie l'Eglise entendait rappeler aux adolescents leur baptême reçu dans la petite enfance et les inviter à la communion. Selon une liturgie du siècle dernier qui resta longtemps en vigueur, les jeunes devaient promettre de « *prier Dieu chaque jour, de lire avec soin sa Parole, de fréquenter les saintes assemblées, de participer à la Sainte-Cène.* »

A l'occasion de la cérémonie de mariage, l'échange des consentements, accompagné de la promesse d'une fidélité à vie, constitue depuis plusieurs siècles une étape indispensable du point de vue de l'Eglise pour des époux chrétiens. La liturgie de l'Eglise Réformée de France est particulièrement explicite : « Mon frère, *promettez-vous à votre femme de l'aimer, de la respecter, de la protéger, de vivre avec elle dans la vérité, de lui demeurer attaché dans les bons et les mauvais jours, de lui rester fidèle jusqu'à ce que la mort vous sépare ? Lui prommettez-vous de veiller à ce que vos enfants apprennent à connaître Jésus-Christ ?* ». Cette promesse s'applique à la fois à la fidélité dans la vie conjugale et au service chrétien des époux dans leur rôle de parents.

Des promesses précises sont exigées de ceux qui s'engagent dans un ministère dans l'Eglise. Ainsi le prêtre au moment de son ordination, après avoir déclaré devant l'assemblée sa volonté de « *devenir prêtre* », de

« célébrer avec foi les mystères du Christ », d'*« accomplir fidèlement le ministère de la Parole »*, de s'*« unir »* toujours *« davantage au souverain prêtre Jésus-Christ »*, promet *« de vivre en communion »* avec son évêque et ses successeurs, *« dans le respect et l'obéissance »*. On pourrait enfin citer des formules de « vœux » prononcés lors de l'entrée dans la vie religieuse.

Confession de la foi et promesses peuvent être vécues comme deux formes d'engagement très semblables. Pourtant ce sont deux actes très différents. Il est frappant que l'entrée dans la vie chrétienne, au moment du baptême, ne s'exprime pas sous la forme d'un serment. L'Eglise n'est pas le peuple de ceux qui ont juré fidélité à un même idéal, fut-il le Royaume de Dieu. Elle n'est pas le peuple de ceux qui ont promis de suivre quoi qu'il arrive, un même chef, fût-il Jésus-Christ. L'Eglise est un peuple de pêcheurs que Dieu appelle à son service parce qu'il leur fait grâce. C'est son initiative que le baptême proclame. C'est l'œuvre de Jésus-Christ, sa mort et sa résurrection, que le baptême annonce et le baptisé ne peut que répondre en confessant sa foi, émerveillé de l'amour qui lui est témoigné. Or confesser sa foi ce n'est pas dire : *« Je serai toujours fidèle »*. C'est dire : *« Aujourd'hui je sais l'amour dont je suis aimé et avec l'Eglise entière je mets toute mon espérance dans le Christ ressuscité »*. La question même de savoir si la persévérance dans la foi est possible ne peut trouver sa réponse que dans la fidélité de Celui qui a, lors du baptême, mis à part le chrétien pour son service. Il n'est pas demandé au baptisé d'affirmer sa force, son courage, son héroïsme, mais de compter sur celui qui achèvera l'œuvre entreprise.

On peut illustrer cette manière de concevoir la vie chrétienne et la consécration au service du Seigneur, par la manière dont *Paul* argumente dans le chapitre 6 de l'*Epître aux Romains*. Pourquoi le chrétien doit-il renoncer au péché pour faire la volonté de Dieu ? Paul rappelle à ses correspondants leur baptême. Dit-il à son propos : *« Tenez-vous en à la décision que vous avez prise ce jour-là ; gardez courageusement vos bonnes résolutions et soyez fidèles à votre parole » ?* Bien au contraire, longuement il explique ce que Dieu a fait pour eux et dont le baptême est le signe et le gage. Alors, qu'ils prennent au sérieux, non pas leurs engagements, mais la victoire du Christ qui les délivre du péché et les rend disponibles pour le service du Seigneur.

Y a-t-il une place dans la vie du chrétien pour un engagement pris sous forme de promesse ? Le chrétien peut-il disposer de lui-même, de son

avenir et se lier par une parole qu'il ne saurait renier ? Il est frappant de constater que, dans le Nouveau Testament, le verbe « *promettre* » n'a que Dieu pour sujet. Alors que le Seigneur engage sa Parole, jamais il n'est question de chrétiens qui se lient par un serment. Un seul a cru pouvoir affirmer qu'il serait fidèle quoi qu'il arrive : « *Même si tous tombent à cause de toi, moi je ne tomberai jamais* » (*Mt.*, 26, 33). On sait ce qu'il en advint. Dans l'Eglise de Jésus-Christ, le seul engagement possible n'est-il pas celui de la foi qui remet le présent et l'avenir à la fidélité du Seigneur ?

II

choisir : être fidèle et libre

Si l'engagement du chrétien ne s'exprime pas dans un serment mais dans une confession de foi, il n'en implique pas moins un choix et un choix qui se veut définitif. Il ne peut en être autrement d'un choix qui est réponse à l'amour et à l'appel de Dieu. Jésus n'est pas l'une des solutions que l'homme peut essayer parmi beaucoup d'autres. « *Le salut ne s'obtient qu'en lui seul* » (*Act.*, 4, 12). Au don total qu'il a fait de sa vie pour les siens répond le don total de ceux qui croient en lui. L'abandonner, après avoir découvert qui il est, c'est s'exclure du salut (*Hé.*, 6, 8).

Qu'implique la fidélité à ce choix décisif ?

Il n'est pas de fidélité chrétienne sans référence au passé. Le Christ de la foi n'est pas le rêve des hommes de bonne volonté, l'expression symbolique d'une vérité que l'homme découvrirait en lui-même. Le Christ de la foi est Jésus de Nazareth, ce juif qui vécut sous Ponce Pilate. Il ne prend pas naissance lors de toute rencontre authentique entre deux hommes ; il ne prend pas forme dans tout groupe où des personnes s'expriment et s'écoutent fraternellement. Il est né à Bethlehem, lorsque Auguste était empereur de Rome, lorsque Quirinius était gouverneur de Syrie. Ainsi nul ne peut savoir qui il est, comment il a vécu l'amour de Dieu parmi les hommes et comment il est leur délivrance, sans passer par la médiation du témoignage de ceux qui ont été ses compagnons et rendent compte de leur foi en sa victoire. La fidélité au Christ est indissociable de la fidélité à ce qui a été transmis à son sujet : « *Frères, je désire vous rappeler maintenant la Bonne Nouvelle que je vous ai annoncée, que vous avez reçue et à laquelle votre foi est fermement attachée. C'est par elle que vous êtes sauvés, si vous la retenez telle que je vous l'ai annoncée...* » (*1 Co.*, 15, 1s).

Ce qui est transmis, c'est l'affirmation de la mort et de la résurrection du Christ et l'assurance que cette mort et cette résurrection constituent l'événement décisif pour le salut du monde. Ainsi ce que livre le souvenir de l'Eglise, ce ne sont pas des dogmes et des préceptes qu'il faudrait répéter. Il ne livre, non plus un modèle à reproduire. Il ramène sans cesse au témoignage rendu par les apôtres, à travers ce témoignage au Christ, et dans la personne du Christ à Dieu venu chercher et sauver ce qui est perdu.

Ecouter le témoignage apostolique ce n'est pas se lier à la conceptualité du premier siècle ; ce n'est pas se lier, non plus, à un mode de vie anachronique, c'est découvrir le vivant Seigneur de l'Eglise et être appelé à croire et vivre en homme de notre temps la foi, l'espérance et l'amour qui animaient déjà les apôtres.

La fidélité au Christ vivant débouche sur la liberté du chrétien qui, se souvenant sans cesse, à nouveau, du fondement apostolique de sa foi, se sait appelé à imaginer, à inventer, à risquer les actes et les paroles qu'exigent de lui sa volonté d'être fidèle au Christ dans le monde d'aujourd'hui.

Dans cette invention même, il renouvelle fidèlement la démarche qui a été celle des chrétiens de toutes les époques. Il faut en tout temps retrouver ce qu'implique le « *sacrifice vivant, réservé à Dieu et qui lui est agréable* » auquel l'apôtre Paul invitait les chrétiens de Rome.

Ainsi fidélité et liberté sont étroitement liées dans la mise en œuvre du choix que fait le chrétien de vivre au service du Christ.

III

fidélité et ministère

Cette liberté est-elle possible dans le cas de ceux qui assument dans l'Eglise une charge ministérielle ? Ne sont-ils pas consacrés à une tâche qui exige d'eux un don total et définitif ? Une instruction qui figure dans l'ancienne liturgie de consécration de l'Eglise Réformée affirmait : « *Le service de Dieu auquel vous vous engagez n'est pas comme le service des maîtres de ce monde que l'on peut prendre ou quitter quand on veut, au gré de ses intérêts, de ses aises et de ses caprices. Ceux qui sont élus au ministère doivent entendre qu'ils sont en charge pour toute leur vie.* »

Bien des éléments sont intervenus pour faire des ministres de la Parole

et des sacrements, des membres de l'Eglise attachés pour leur vie durant à la même responsabilité.

On affirme qu'à l'origine de leur ministère se trouve une vocation que leur a adressée le Seigneur lui-même. Il en va de même pour ceux qui entrent dans l'état religieux. Cette conception est certainement tributaire, en partie, de la manière dont les écrits néo-testamentaires rendent compte de l'origine du ministère apostolique et, en particulier, de celui de saint Paul. Il est impossible, en effet, dans le cas de l'apôtre Paul, de distinguer entre son adhésion à la foi au Christ et son entrée dans la charge qui fut la sienne. Sa rencontre du Christ ressuscité est en même temps la rencontre de celui qui l'envoie pour être son témoin. Les trois récits que donne de l'événement le livre des *Actes des Apôtres* s'accordent sur ce fait. Lorsque l'apôtre s'exprime dans ses épîtres, il identifie également ce que l'on appelle souvent sa conversion avec sa vocation au ministère. Ainsi, pour lui, la fidélité au Christ ne peut s'exprimer que dans l'attachement à la mission qui lui a été confiée. « *Malheur à moi si je n'annonce pas l'Evangile* » (*1 Co.*, 9, 16).

Comme le Christ lui-même a mis à part pour son service ceux qui furent ses compagnons, les envoyant auprès des hommes de toutes les nations pour faire d'eux ses disciples (*Mt.*, 28, 19), comme il a choisi Paul et l'a constitué son témoin, ainsi le Christ continue dans l'Eglise à travers les âges à mettre à part pour le ministère des hommes qu'il consacre de façon définitive à cette tâche.

L'abandon du ministère est ressenti comme une trahison d'autant plus grave que cette responsabilité est considérée, généralement, comme plus redoutable, donc supérieure aux autres. Ceux qui l'exercent ne doivent-ils pas être les « *modèles du troupeau* » (*1 P.*, 5, 3) ? La vie religieuse, avec la pratique des trois conseils évangéliques de chasteté vouée à Dieu, de pauvreté et d'obéissance, permet de se livrer « entièrement *à Dieu, aimé par dessus tout* », de « *se consacrer* plus intimement *au service divin* ». Les conseils évangéliques, « *grâce à la charité à laquelle ils conduisent, unissent,* de manière spéciale, *ceux qui les pratiquent, à l'Eglise et à son mystère...* » (*Lumen Gentium*, 44). La renonciation à l'observation des conseils évangéliques ne peut, dans cette perspective, que marquer un recul pour celui qui abandonne et pour l'Eglise tout entière.

Ces manières de voir appellent plusieurs questions :

A-t-on raison de lier aussi étroitement ministère et vocation ? Il faut noter à cet égard la diversité des langages néo-testamentaires. L'identi-

fication, si forte dans le cas de l'apôtre Paul, doit être nuancée par un certain nombre de constatations. Tout chrétien est l'objet d'une vocation à la foi. C'est l'élection du Christ qui constitue l'Eglise. Ainsi l'appel de Dieu n'est pas réservé à quelques-uns qui exercent le ministère apostolique, il est le fait de tous ceux qui reconnaissent en Jésus-Christ le Seigneur. Seul cet appel ouvre à la foi, introduit dans l'espérance, engage dans une vie animée par l'amour. C'est le baptême qui scelle la vocation chrétienne. On ne saurait trop mettre l'accent sur cette affirmation. Elle signifie à la fois qu'on peut renoncer à la poursuite du ministère sans trahir sa vocation chrétienne et que la responsabilité du témoignage à rendre à Jésus-Christ n'est pas le seul fait des ministres, mais de tous les baptisés.

Y a-t-il dans l'Eglise des services privilégiés, c'est-à-dire des responsabilités ou des modes de vie qui donnent accès à une plus grande proximité du Christ ? Le ministère et la vie religieuse situent-ils ceux qui les pratiquent dans une relation plus étroite avec le Seigneur ?

La protestation de Luther contre les vœux monastiques porte essentiellement contre l'attribution d'une supériorité à un type de service, à un mode d'obéissance dans l'Eglise. Bien des études récentes montrent qu'on n'a pas encore établi de façon sérieuse l'existence, dans l'enseignement apostolique, des trois « *conseils évangéliques* » adressés à ceux qui auauraient reçu vocation d'une plus grande consécration au service du Seigneur.

Tous les chrétiens, et non seulement ceux qui ont fait vœu de pauvreté, doivent maîtriser le problème redoutable que constitue l'argent dans leur vie. Dans le monde de la consommation et de la croissance économique, tous ont à rendre témoignage du fait que l'homme ne vit pas de pain seulement, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu, qu'ils sont serviteurs du Christ et non de Mammon. Dans un monde qui privilégie le désir et sa satisfaction, la vocation des chrétiens est la même, qu'ils aient ou non fait vœu de chasteté et d'obéissance : rendre témoignage à celui qui est venu non pour être servi mais pour servir.

Ainsi, la fidélité à la confession de foi du baptême exige de tous une même consécration. Le combat des uns n'est pas plus exemplaire que celui des autres. Le témoignage des uns n'est pas plus significatif que celui des autres. Passer d'un type de service à un autre n'est pas passer d'une plus grande fidélité à une fidélité moindre.

La fidélité au ministère de la Parole et des sacrements, la fidélité à la vie religieuse exigent-elles l'adhésion aux formes prises par ces services dans les institutions ecclésiastiques actuelles ? Que répondre à des prêtres, des pasteurs qui ont le sentiment que l'annonce de l'Evangile du Christ est impossible dans le cadre assigné à leur ministère ? L'Eglise primitive ne fournit aucun modèle unique et définitif qui s'impose pour la suite des temps. L'histoire nous montre comment, à toutes les époques, de nouvelles manières de vivre l'annonce de l'Evangile ont surgi, inspirées par des besoins nouveaux dus à l'évolution de la société. Plus que jamais aujourd'hui nous devons admettre la légitimité d'une transformation de structures ecclésiales en rapport avec les mutations qui affectent à la fois le mode de vie et de pensée de nos contemporains.

Nous retrouvons ainsi, dans la recherche sur le mode d'exercice des ministères, cette liberté dont nous faisions état plus haut, cette liberté du chrétien pour découvrir le service significatif qui lui permette d'exprimer avec conviction sa fidélité au Christ.

Cette liberté ne peut pas aller jusqu'à remettre en cause la signification centrale du ministère, sa responsabilité première, qui est la proclamation du Christ sur le fondement du témoignage apostolique.

Cette liberté ne peut être fidèlement vécue que dans la communauté de l'Eglise. L'amour du Christ est indissociable de l'amour des frères. L'écoute du Christ passe par l'écoute des frères. C'est la recherche communautaire de la volonté du Christ et non l'aventure individuelle et sectaire qui portera des fruits.

Où est cette communauté ecclésiale que doivent écouter ceux qui s'interrogent sur le chemin de la fidélité aujourd'hui ? Dans la hiérarchie, en particulier dans la personne de l'évêque auquel le prêtre a promis obéissance ? Dans le peuple de ceux qui nous ont précédé dans la foi et nous ont transmis une tradition riche de multiples enseignements ? Dans les « *communautés de base* », ces groupes de chrétiens d'appartenance confessionnelle souvent diverse, qui partagent le même combat ?

Quelle que soit la réponse retenue, l'important est de ne pas choisir d'écouter seulement ceux dont on partage le point de vue. La recherche de la volonté du Christ exige qu'on se laisse interroger par ces chrétiens dont les propos vont à contre-courant de ses propres tendances. L'Eglise ne peut pas être une communauté dans laquelle est instaurée une unanimité facile, sous peine de devenir une secte. Tant qu'elle chemine vers la rencontre de son Seigneur, elle prie pour son unité et ne la possède

pas et doit faire en sorte que la diversité des points de vue enrichisse son obéissance.

IV

fidélité et mariage

Monsieur Rémy écrit qu'on ne peut assimiler la fidélité dans l'engagement sacerdotal à la fidélité conjugale. Ces deux fidélités ne sont similaires qu'au niveau d'une lecture moralisante, celle-là même que nous évoquions au début de cet article, *Que votre oui soit oui...* ».

Le propre de la fidélité conjugale n'est pas de s'attacher à l'accomplissement d'une promesse. Elle a son fondement, sa raison d'être dans l'amour d'un autre, et d'un amour tel qu'il ne peut trouver sa satisfaction que dans le projet d'une vie partagée. Un couple qui ne se forme que pour un temps, met une limite à l'amour : les conjoints ne se livrent pas l'un à l'autre aussi totalement et ne sont pas liés par le même besoin de fidélité que ceux qui, s'aimant sans réserve, ont décidé de transformer le choix d'un moment en une réalité qui s'épanouira dans la durée de leurs deux vies.

La réussite de la fidélité conjugale n'est pas la chose la plus naturelle du monde. Jésus le souligne bien dans sa réponse à la question des pharisiens : « *Est-il permis à un homme de répudier sa femme pour n'importe quelle raison ?* » (*Mat.*, 19, 3). La dureté du cœur de l'homme explique les dispositions prises dans la loi de Moïse pour le divorce. Jésus continue en évoquant le célibat volontaire en vue du Royaume qui vient. Il emploie des mots comme « *comprenne qui pourra* ». « *Il a donc le sentiment que la fidélité conjugale est une question extrêmement difficile, dont nous parlons de manière trop légère, comme si l'amour unique était la norme et la coutume, alors que lui, Jésus, en parle comme d'un miracle, un miracle semblable à l'acceptation joyeuse d'un renoncement total lorsqu'est annoncé le Royaume.* » (F. Dumas, in *Engagement et Fidélité*, Ed. du Cerf, 1970).

La réussite de la fidélité conjugale est liée à la vitalité de l'amour des époux l'un pour l'autre, à leur volonté de tout mettre en œuvre pour réussir leur projet commun, sans pour autant refermer leur foyer sur lui-même. Elle peut être fortifiée, approfondie par la découverte que le lien conjugal est comme le reflet de l'amour fidèle que le Christ porte à son Eglise.

Parce que l'engagement matrimonial lie un homme et une femme, l'infidélité de l'un peut être ressentie par l'autre comme une trahison. Elle est une blessure grave à leur amour dont elle peut même signifier la mort, et l'échec du projet formé par l'un et l'autre au moment de leur mariage.

Faut-il refuser de constater cet échec, ou du moins d'en tirer les conséquences en refusant à des époux qui se séparent la liberté de contracter un nouveau mariage ? Les Eglises chrétiennes donnent à cette question des réponses diverses. Il est des époux qui admettent l'impossibilité d'être libérés, quelles que soient les circonstances, d'un lien « *indissoluble* ». Ils assument dans la foi au Christ les conséquences de leur conviction.

Mais peut-on, au nom de l'Evangile du Christ, obliger des hommes et des femmes à rester fidèles à un lien conjugal qui a perdu pour eux toute signification, toute réalité autre que celle d'un souvenir amer, du souvenir amer d'un échec ?

La liberté chrétienne ne peut jamais autoriser la trahison de l'amour et être comme un contrepoids à la fidélité exclusive de deux conjoints l'un à l'autre. Mais la liberté chrétienne, lorsque la fidélité a échoué, ne peut-elle pas, dans le pardon, ouvrir un chemin nouveau vers l'avenir ?

La fidélité chrétienne se souvient de Jésus-Christ. Nous l'avons souligné plus haut. Mais elle ne s'épuise pas dans le souvenir. Bien au contraire, elle est renvoyée du souvenir de l'événement pascal à l'attente du Retour, de l'écoute des témoignages rendus à Jésus de Nazareth à l'accueil du Royaume qui vient.

Dans l'Eglise, l'exhortation à la fidélité n'est pas l'invitation à répéter toujours les mêmes gestes, se conformer toujours aux mêmes idées, préserver comme dans un musée, voire dans un cimetière, les souvenirs du passé. L'exhortation à la fidélité tourne vers la rencontre du Christ vivant, du Christ qui vient pour accomplir toutes les promesses du Dieu fidèle dans son amour.

La fidélité à laquelle le chrétien est tenu ne peut justifier les jugements portés sur ceux dont l'existence est marquée par des ruptures et des bouleversements qui les écartent des chemins habituels. Elle contraint toute l'Eglise à être attentive aux exigences toujours renouvelées du témoignage à rendre à Celui « *qui fait toutes choses nouvelles !* »

jean-pierre monsarrat

chronique de liturgie

Cette première chronique de liturgie situera la réforme en cours et les diverses recherches qu'elle a suscitées ces deux dernières années. Peu d'ouvrages peuvent être considérés comme **fondamentaux** au point de justifier une présentation exclusive. Il nous a paru préférable de saisir les lignes de force du phénomène liturgique actuel en procédant à un survol panoramique des principales productions.

situation de la réforme liturgique

Sous la forme que nous lui connaissons, la récente réforme liturgique est unique dans l'histoire de l'Eglise, tant en raison de son caractère englobant qu'en raison du laps de temps relativement restreint — une dizaine d'années — au cours duquel elle aura été conduite. S'il est inadéquat de dire qu'il s'agit d'une **révolution**[1], on doit convenir qu'elle aura eu de profondes répercussions dans la vie des communautés chrétiennes et pour la spiritualité des fidèles[2]. Paradoxalement, elle aura parfois accentué le décalage entre pratiquants réguliers qui, tant bien que mal — et plutôt bien — ont suivi cette évolution des formes cultuelles, et les chrétiens marginaux ou occasionnels qui ne retrouvent plus la « religion de leur enfance ». C'est un phénomène intéressant à noter, auquel les responsables de cette réforme n'ont peut-être pas toujours suffisamment porté attention. A cause de leur facture sociale, les rites, même ceux qui peuvent nous paraître avoir une origine typiquement chrétienne ou appartenir à une ethnie religieuse donnée, sont par certains côtés un bien commun du groupe social. Tout changement pose donc un problème de « déontologie sociologique », tant aux responsables généraux qu'aux pasteurs locaux.

La réforme liturgique générale à laquelle nous venons d'assister n'est — on doit l'admettre — qu'une première étape : une rénovation du rite romain avec un premier effort d'adaptation aux différentes sphères culturelles, sous formes de traduction et d'aménagements partiels. Ce travail était absolument indispensable et il faut reconnaître que, pour le secteur francophone du moins, il a été conduit avec rapidité et ingéniosité par les différents **Centres Nationaux de Pastorale Liturgique**[3].

S'ouvre maintenant une nouvelle étape où seront davantage pris en considération les problèmes spécifiques des aires culturelles et l'exigence de créativité si vivement ressentie actuellement. Il est illusoire de croire que cette mutation aurait pu se faire, du jour au lendemain, sans le stade transitoire que nous connaissons présentement. Pour percevoir l'enjeu de cette seconde étape, il importe de mieux cerner les grandes masses de notre expérience liturgique actuelle.

la célébration de l'eucharistie

1 Les nouveaux rites de la messe et le Missel de Paul VI

Les nouveaux rites de la messe sont suffisamment connus et pratiqués pour qu'il ne

1. Cf. R. DESJARDINS, **Le sens de la révolution liturgique** (Coll. « L'humain et la foi », 2), Toulouse, Ed. Privat, 1969, 164 p. ; J. VAQUIE, **La Révolution liturgique,** Chiré-en-Montreuil (F. 86 Vouillé), Diffusion de la Pensée française, 1971, 220 p.
2. Dans une perspective traditionaliste, on trouvera un réquisitoire contre la teneur « moderniste et progressiste » des récents documents romains de la réforme liturgique dans l'ouvrage de J. Vaquié, **supra cit.** Actuellement, aucune enquête sociologique sérieuse n'existe encore concernant les répercussions de ces changements.

3. Pour la France, ce fut l'œuvre du C. N. P. L. (4, avenue Vavin, 75006 Paris).

soit pas nécessaire d'insister sur leur présentation. Le **Missel romain** de Paul VI, promulgué à Rome au début de juin 1970, comporte plusieurs particularités très bien mises en valeur par le Père Jounel[4]. Il importe de souligner la souplesse qu'instaure la distinction entre **Présentation générale**, sorte de loi-cadre pour la célébration de la messe, et l'**Ordo Missae** contenant les rubriques immédiatement ordonnées à la célébration, à tel moment de la pratique de l'Eglise, et par le fait même plus contingentes[5]. Cette souplesse s'est d'ailleurs trouvée mise en pratique rapidement dans les orientations données pour « les messes de petits groupes »[6].

S'il fallait choisir parmi les innombrables articles ou livres parus au sujet de ces rites, nous mentionnerions l'ouvrage de P. Cneude[7], déjà un peu ancien mais écrit dans la perspective de ce renouveau, et surtout les deux ouvrages du P. Roguet[8] en raison de leur grande qualité pédagogique.

2 Le Lectionnaire pour la messe

L'autre réforme majeure apportée à la célébration de l'eucharistie réside dans l'instauration d'un **lectionnaire** qui fasse droit aux requêtes de la Constitution conciliaire sur la liturgie souhaitant une lecture biblique plus abondante[9]. Les fidèles sont désormais familiers avec le cycle dominical réparti sur trois années (A, B et C) et le cycle férial établi pour un rythme de deux ans avec des éléments permanents pour les temps privilégiés (Avent, Carême, etc.).

Ces lectures ont fait l'objet de très nombreuses présentations exégétiques ou pastorales. Cette production est de valeur très inégale. La collection « Assemblées du Seigneur / Nouvelle série »[10] est un instrument de travail remarquable réalisé par la collaboration des meilleurs spécialistes, et pouvant servir non seulement pour la préparation des homélies mais aussi pour les cercles bibliques. L'ouvrage de Th. Maertens et J. Frisque[11] a aussi beaucoup de valeur, bien que sa présentation des textes soit parfois trop unilatérale et son application politique ou sociale un peu systématique. Signalons aussi le travail de la revue **Feu nouveau**[12] et, pour une aide en vue de l'homélie, l'ouvrage du P. Motte[13]. La revue **Esprit et Vie (L'Ami du Clergé)** possède une partie « Prédication » comportant aussi des indications utiles pour situer et analyser les lectures.

En marge du **lectionnaire**, et pour une utilisation beaucoup plus large en vue de célébrations diversifiées, indiquons un instrument de travail appréciable : **Parole de Dieu pour**

4. « Le Missel de Paul VI », **La Maison-Dieu** (103), 1970, p. 16-45.
5. Edition de ces documents dans : **Les Nouveaux rites de la messe**, (Coll. « Références »), Prés. du C.N.P.L., Paris, Ed. du Centurion, 1969, 3e éd.
6. Cf. B.-D. MARLIANGEAS, « Réflexions sur les messes de petits groupes », **La Maison-Dieu** (100), 1969, p. 130-138.
7. **Que faisons-nous à la messe ?** (Coll. « Eglise et spiritualités »), Paris, Ed. Saint-Paul, 1969, 320 p.
8. **Table ouverte. La messe d'aujourd'hui**, (Coll. « Remise en cause »), Paris, Desclée et Cie, 1969, 236 p.; **Id., La messe. Approches du mystère** (Coll. « Livre de vie », 9), nouvelle édition (1re éd. 1951), Paris, Ed. du Seuil, 1971, 185 p.
9. Cf. art. 24, 35. I.
10. Publications de Saint-André/Les Editions du Cerf, 1969 et suiv.
11. **Guide de l'assemblée chrétienne**, Nouv. éd. ref. et mise à jour, Tournai/Paris, Casterman, 1969-1971, 9 t. ; **Petit guide de l'Assemblée chrétienne.** Une parole pour chaque jour, Tournai/Paris, Casterman, 1972, 580 p.
12. Voir aussi : Abbé GATEAUX, **Prions le Seigneur, année C.** Comment. de la messe, année C, dimanches et fêtes principales y compris le fasc. T., Paris, Dessain et Tolra, 1971, 144 p.
13. **Homélies pour une année.** Homélies pour tous les dimanches et jours de fête de l'année, Mulhouse, Salvator, 1971, 304 p. Du même auteur, deux vol. années A et B.

toute circonstance[14]. Pour situer de manière plus générale la Parole de Dieu dans la liturgie, on pourra se reporter aux conférences de la Semaine Liturgique de l'Institut Saint-Serge de 1966[15].

3 Recherches sur l'Eucharistie

L'utilisation de la langue vivante dans la liturgie, notamment pour ce que l'on appelait le **canon,** a conduit à un renouveau des études sur le genre « prière eucharistique ». Certaines sont relativement savantes[16], d'autres d'accès plus abordable[17]. Leur connaissance, ainsi que celle des études relatives au problème des ministères[18], est indispensable pour une bonne compréhension et pratique de l'eucharistie chrétienne. Elle permettra aussi de faire un travail de discernement dans la prolifération de prières eucharistiques plus ou moins officielles et de se préparer à recevoir les nouveaux textes eucharistiques que l'Eglise envisage de fournir, spécialement pour certaines circonstances (messe d'enfants...). Les conditions d'une célébration de l'eucharistie dans la conjoncture ecclésiale et sociale contemporaine sont analysées de manière fort pertinente dans deux dossiers, l'un émanant de la Faculté de théologie de Lyon[19], l'autre du Centre Lacordaire de Paris[20].

4 Les missels des fidèles

Dans ce chapitre sur la célébration de l'Eucharistie, un autre point est à mentionner : celui des missels pour les fidèles. A lui seul, ce sujet mériterait une chronique. Parmi la dizaine de possibilités offertes, signalons-en trois: le **Nouveau Missel des Dimanches**[21] paraissant chaque année, et qui se veut un instrument de formation liturgique, le **Nouveau Missel** présenté par P. Jounel[22] et le **Missel dominical de l'assemblée** édité par les Bénédictins de Saint-André, d'Hautecombe et de Clervaux[23]. De conception différente, ces deux derniers missels ont ceci de commun : d'être **définitifs** et de répondre à l'attente des fidèles désireux d'avoir un livre permanent.

14. Répertoire de lectures bibliques, psaumes et refrains. Ed. Centres nationaux de pastorale liturgique des pays d'expression française (Diffusion : Cahiers du Livre, Chambray-les-Tours), 1971, 192 p.

15. C. B. BOTTE, H. CAZELLES, K. HRUBY et **al., La parole dans la liturgie**, (Coll. « Lex orandi », 48), Paris Ed. du Cerf, 1970, 180 p.

16. Cf. B. BOTTE J. CADIER, H. CAZELLES et **al., Eucharisties d'Orient et d'Occident**, Coll. « Lex orandi », 46, 47), Paris, Ed. Cerf, 1970, 2 t.; A. VERGOTE, Mgr. A. DESCAMPS, A. HOUSSIAU, **L'eucharistie, symbole et réalité,** (Coll. « Réponses chrétiennes », 12), Gembloux, J. Duculot et Paris, P. Lethielleux, 1970, 179 p.; J. GODART, « Aux origines de la célébration eucharistique : essai de synthèse », **Questions Liturgiques** 51, 1970, p. 89-113.

17. Cf. F. GUILLAUMIN, M.-L. AUBRY, Ph. ROUILLARD et **al., Des chrétiens découvrent les nouvelles prières eucharistiques**, Paris, Ed. du Centurion, 1968, 96 p.; B. BOTTE, J. GELINEAU, L. BOUYER et **al., Anaphores nouvelles**, Coll. « Assemblées du Seigneur/2me série », 2), Paris, Ed. du Cerf, 1969, 100 p.

18. Sur ce point, voir le dossier : Ministères et ordinations dans l'Eglise aujourd'hui », **La Maison-Dieu** (102), 2e trimestre 1970, spécialement l'article de Y. CONGAR, « Ministères et structuration de l'Eglise », **ibid.**, p. 7-20.

19. **L'eucharistie, le sens des sacrements.** Un dossier théologique 1971. Faculté de théologie de Lyon, diffusion : Profac, 25 rue du Plat, Lyon, 320 p.

20. J. MANSIR et J.-P. JOSSUA, **Divisions des chrétiens et vérité de l'eucharistie** (Document n° 45), diffusion : Centre Lacordaire, 20 rue des Tanneries, 75013 Paris, 96 p. Ce dossier et repris dans un numéro de **Paroisse et Liturgie**, sept.-oct. 1972.

21. **Edition collective pour l'année liturgique 1972-1973**, Paris, Brépols, Ed. du Centurion et **al.**, 1972, 480 p.

22. Paris - Tournai, Desclée et Cie, 1971, 1300 p .

23. Paris/Turnhout, Brepols, 1972, 1439 p.

les autres sacrements

Pour importante qu'elle soit, la recherche sur l'eucharistie ne doit pas uniquement retenir notre attention. Elle se situe dans cet ensemble que constituent les **sacrements chrétiens.** Conformément aux vœux de la Constitution conciliaire[24], ils ont fait l'objet d'une refonte complète.

1 Evangélisation et sacrement

L'originalité de la situation française, dans ce domaine sacramentel, tient au fait que les nouveaux rituels et l'effort de réflexion ont été reçus dans une perspective missionnaire. Aux pasteurs et aux liturgistes, il a paru important de ne pas séparer les sacrements au sens limité du terme, de la sacramentalité en général tant de l'Eglise que de l'humanité et de l'expérience quotidienne elle-même[25].

Préparée par différents travaux[26], cette perspective a été orchestrée par Monseigneur Coffy, évêque de Gap, et président de la Commission épiscopale de la liturgie. Son rapport[27] constitue un événement marquant de la réflexion sacramentaire et ecclésiologique de ces dernières années. Il a donné lieu à d'importants travaux d'assimilation dans les régions apostoliques[28], et la revue **Parole et Pain** a pris ce thème comme un des axes de ses publications récentes[29].

2 Baptême, confirmation et communion solennelle

Bien que le nouveau rituel du baptême des enfants soit déjà paru depuis quelques années, les débats autour de ce sacrement sont toujours très actuels. Le bulletin du Père Liégé, **Le baptême des enfants dans le débat pastoral et théologique**[30], constitue un excellent guide de lecture et d'appréciation face à une littérature très abondante et pas toujours bien enracinée dans la connaissance de la tradition ou dans l'analyse de la conjoncture sociologique réelle[31]. Pour une appréciation de la tradition biblique et conciliaire, on pourra se reporter à deux articles récents parus dans **La Maison-Dieu**[32].

24. Cf. chap. III, art. 59-82.
25. Sur les recherches actuelles en ce domaine, cf. P.-M. GY, « Problèmes de théologie sacramentaire », **La Maison-Dieu** (110), 1972, p. 129-142.
26. Cf., entre autres, des études comme celles de H. DENIS, **Les sacrements ont-ils un avenir ?**, (Coll. « Lex orandi » 52), Paris, Ed. du Cerf, 1971, 120 p. ; « Recherches nouvelles de pastorale sacramentelle », **La Maison-Dieu (104), 1970.**
27. R. COFFY et R. VARRO, **Eglise signe de salut au milieu des hommes.** (Eglise-Sacrement : rapports présentés à l'Assemblée plénière de l'Episcopat français, Lourdes 1971), Paris, Ed. du Centurion, 1972, 93 p.
28. Cf. « Evangélisation et Sacrement. Comment continuer le travail ? », **Informations C.N.P.L.** (2), mai 1971, p. 5-6 ; « Où va la réflexion sur "Evangélisation et Sacrement"? », Inf/C.N.P.L. (5), sept. 1971, pp. 3-4 ; « La participation des diocèses à la recherche sur « Evangélisation et sacrement », **La Croix,** 6 mai 1971, p. 7.
29. Cf. « Evangélisation et sacrement, I. Baptême », **Parole et Pain** (49), 1972 ; « II. Eucharistie », **Parole et Pain** (50), 1972 ; « III. Pénitence », **Parole et pain** (51), juillet-août 1972.
30. Cf. **La Maison-Dieu** (107), 1971, p. 7-28.
31. Tel est le cas, à notre avis, des articles de J. MOINGT, « L'initiation chrétienne des jeunes. Pour une rénovation de la pastorale sacramentaire », **Etudes,** mars 1972, p. 437-454 ; ID., **Etudes,** avril 1972, p. 599-613 ; ID., **Etudes,** mai 1972, p. 744-762. Voir la mise au point de Ch. PALIARD, « L'initiation des jeunes », **La Maison-Dieu** (112), 4ème trimestre 1972.
32. Cf. A. HOUSSIAU, « Indications bibliques sur la pastorale du baptême », **La Maison-Dieu** (110), 1972, p. 7-15 ; A. DUVAL, « Le Concile de Trente et le baptême des enfants », **ibid.,** p. 16-24.

Le rituel de confirmation, de son côté, a mis longtemps à voir le jour. Dom Botte s'en explique dans un article des **Questions Liturgiques**[33]. La présentation de ce document et l'évocation des problèmes pastoraux soulevés en France à ce sujet font l'objet du numéro 110 de **La Maison-Dieu**[34]. Parmi une littérature, elle aussi foisonnante, deux livres majeurs émergent : celui du C.N.P.L./C.N.E.R., **La confirmation, que dire ? que faire ?**[35] et celui de H. Bourgeois, **L'avenir de la confirmation**[36], qui possède par ailleurs une excellente bibliographie, bien à jour.

On peut rattacher à ce paragraphe une question actuellement très controversée, celle de la **communion solennelle.** Cette pratique est l'objet d'affrontements très vifs dont il n'est pas toujours bien facile de dire s'ils sont commandés par une analyse sereine de la situation ou par le désir de manifester des réactions, peut-être trop épidermiques, devant ce qu'on appelle la « désacralisation » ou la « déritualisation »[37].

3 Malaise devant le sacrement de la pénitence

Autre secteur qui, présentement, pose de nombreux problèmes : celui de la pénitence. Pour être pertinente, la question ne doit pas d'abord être posée en terme de **confession.** La redécouverte progressive qui est faite dans l'Eglise catholique, depuis quelques années, de la dimension communautaire de ce sacrement souligne bien qu'il ne s'agit pas de réduire cette question à celle de la confession privée ou à celle de l'absolution de type individuel ou collectif.

Les cérémonies pénitentielles communautaires sont bien connues. Les missels pour fidèles contiennent des schémas de célébration. Dans le genre, l'ouvrage collectif paru aux éditions du Chalet est un des meilleurs[38].

Le problème reste cependant à l'ordre du jour, tant en raison d'implications ecclésiologiques et sacramentelles sur lesquelles la lumière n'est pas pleinement faite[39] qu'en raison de conditionnements psychosociologiques qui furent différents dans la pratique de l'Eglise[40]. Les aspects anthropologiques de la pénitence et de ce sacrement sont souvent abordés de manière fort heureuse[41].

33. Cf. B. BOTTE, « Problèmes de la confirmation », **Questions Liturgiques** 53 (272), 1972, p. 3-8.
34. B. KLEINHEYER, « Le nouveau rituel de la confirmation », **La Maison-Dieu** (110), 1972, p. 51-71 ; B. VIOLLE, « Problèmes pastoraux de la confirmation en France », **Ibid.**, p. 72-87.
35. Lyon, Ed. du Chalet, 1972.
36. Lyon, Ed. du Chalet, 1972, (Coll. « Pâque nouvelle »).
37. Sur l'évolution du problème et sur ces orientations, ainsi que sur l'analyse sociologique, cf. A. COTTIN et S. BONNET, **La communion solennelle, folklore païen ou fête chrétienne,** (coll. « Etudes de sociologie »), Paris, Ed. du Centurion, 1969, 296 p. ; S. BONNET, « Le clergé et la communion solennelle », **La Croix,** 1er juillet 1971, p. 2.
38. Cf. R. AUBRY, J. BACIOCCHI et Cl. ROZIER, **Célébrations pénitentielles,** (Coll. « Pâque nouvelle »), Lyon, Ed. du Chalet, 1969.
39. On trouvera un panorama des questions théologiques dans : P. JACQUEMONT, « Bulletin de théologie : le sacrement de pénitence », **Rev. des Sc. Phil. et Théol.** 56, 1972, p. 127-146.
40. Voir par exemple les études de : L. BRAECKMANS, **Confession et communion au Moyen Age et au Concile de Trente,** (Coll. « Recherches et synthèses - Morale », VI), Gembloux, Duculot, 1971, 233 p. ; H. JEDIN, « La nécessité de la confession privée selon le Concile de Trente », **La Maison-Dieu** (104), 1970, p. 88-115. Pour la période plus ancienne, cf. H. KARPP, **La Pénitence. Textes et commentaires des origines de l'ordre pénitentiel de l'Eglise ancienne,** Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1970, 353 p.
41. Cf. G. DEFOIS, J. LE DU, N. FABRE, **Le sacrement de la réconciliation. Les difficultés de la confession,** Paris, Mame-Fayard, 1969 ; J. LE DU, P. GUERIN, **Transgression et réconciliation** (Coll. « Pâque nouvelle »), Lyon, Ed. du Chalet, 1970 ; J. REMY, « La faute et la culpabilité dans la perspective de l'analyse sociologique », **Concilium** (61), 1971, pp. 11-23.

4 Liturgie des malades et des défunts

Dans l'ancien rit romain, cette partie offrait de nombreuses difficultés en raison d'une inadaptation certaine et de l'oblitération des structures rituelles essentielles par suite d'avatars historiques divers.

Les funérailles chrétiennes ont fait l'objet d'une révision complète et d'une adaptation française où la créativité — notamment en matière de prières — a trouvé une bonne place. D'excellents livres présentent ce nouveau rituel et fournissent d'utiles suggestions pour la célébration[42].

De nombreuses questions liturgiques, théologiques, anthropologiques se sont posées au sujet de la liturgie des malades. La section correspondante du **Rituel Romain** doit être prochainement promulguée. On en trouvera une présentation dans le numéro 113 de **La Maison-Dieu** (1er trimestre 1973). Quant à la célébration, l'essentiel en est donné, de manière anticipée, dans la brochure : **Rencontrer le Seigneur Jésus**[43].

la prière aujourd'hui

Point n'est besoin de rappeler que la prière est un sujet à l'ordre du jour. Depuis quatre ans un nombre important d'articles et d'ouvrages sont parus sur ce sujet. Des revues ou mouvements ont réalisé, de leur côté, des enquêtes[44].

1 Le nouvel office

Face à ce bouillonnement spirituel et à ces aspirations, le nouvel office divin, **Liturgia Horarum**, peut sembler venir d'un tout autre monde. Grâce à **Prière du temps présent**, qui en est l'édition anticipée, les lecteurs français connaissent bien la strcuture et les avantages de cette liturgie des heures. Une excellente présentation en a été donnée par le P. A.-M. Roguet[45], dégageant la théologie traditionnelle et l'organisation renouvelée de cette prière. Plusieurs revues ont abordé ce sujet[46].

Peut-on dire pour autant que les Eglises locales, les prêtres, les communautés religieuses, les laïcs se retrouvent à l'aise dans cette « prière de l'Eglise » ? La réponse requiert des nuances, et la prise en considération du stade d'où l'on partait (l'ancien bréviaire) et le fait que les besoins des communautés chrétiennes ne sont pas tous à jauger selon un gabarit français. Cependant, de nombreux problèmes ecclésiologiques, structurels et pastoraux ont par trop, semble-t-il, été esquivés pour ne pas rendre très fragile cette partie de la réforme liturgique. Cela explique,

42. Cf. F. AGNUS, Ph. BEGUERIE, F. de CLAVIERE et **al.**, **Des chrétiens découvrent le nouveau rituel des funérailles**, (Coll. « Foi et spiritualités »), Paris, Ed. du Centurion, 1972, 144 p. ; R. DAILLE, Cl. DUCHESNEAU, J. LE DU et **al.**, **Célébration chrétienne de la mort**, (Coll. « Pâque nouvelle »), Lyon, Ed. du Chalet, 1972, 142 p. ; J. POUTS et J. SERVEL, **Veillées familiales auprès d'un défunt**, Lyon, Ed. du Chalet, 1972.

43. Lyon, Ed. Chalet, 2 éd., 1972.

44. Cf. I.C.I. (393), 1er oct. 1971 ; (395), 1er nov. 1971 ; les mouvements « Chrétiens dans le monde rural », l'« Action Catholique générale féminine ». Sur le résultat de ces recherches, cf. Sœur MARIE DU SAINT-ESPRIT, « Que pensent les chrétiens de la prière ? », **La Maison-Dieu** (109), 1972, p. 51-59.

45. **La Prière du Temps Présent pour le peuple chrétien**, Paris, Ed. Le Cerf/Desclée de Brouwer, 1971.

46. Cf. « Prière du temps présent », **Parole et Pain** (32), août-sept. 1969, p. 175-199 ; « La liturgie des Heures - Le renouveau de l'office divin », **La Maison-Dieu** (105), 1er trimestre 1971 ; H. VINCK, « Vatican I et la réforme du bréviaire romain », Questions Liturgiques (272), janv.-mars 1972, p. 37-57.

sans doute, les déficiences que l'on relève parfois et le malaise ressenti, ici et là, dans l'utilisation de l'actuelle liturgie des heures.

En marge de la structure générale de cet office se situent les éléments relatifs au lectionnaire. Deux publications sont à mentionner : **Lectures pour chaque jour de l'année**[47], qui est un complément à **Prière du temps présent**, et les **Lectures chrétiennes pour notre temps**, plus connues sous l'appellation de « Fiches d'Orval[48] ». Leur système de sélection, de regroupement et de complément biblique en fait un outil très précieux pour la pastorale liturgique et catéchétique.

Dans une ligne traditionnelle qui s'appuie sur une pratique déjà longue de l'usage du français, le nouvel office de Taizé **La louange des jours**[49] présente une structure parfois plus dynamique et des textes mieux frappés que la liturgie des heures.

2 Livres de prières

Pour répondre à l'attente des chrétiens ou aux besoins des groupes dans l'Eglise, un nombre croissant de livres de prière sont édités depuis quelques années. Plusieurs chroniques leur ont été consacrées[50], qui permettent de se rendre compte de leur apport respectif. Divers, ils le sont par leurs auteurs, leur style, mais aussi par leur lieu d'origine selon qu'il s'agit de l'expression d'un groupe ou de la parole d'un individu. Ils possèdent, toutefois un trait commun qui les différencient des ouvrages classiques précédents (M. Quoist, L. Lebret, Th. Suavet, etc.), c'est d'être fortement marqués par la liturgie et son genre particulier. Parmi la dizaine de titres que l'on pourrait citer, relevons l'ouvrage de H. Oosterhuis[51] pour sa qualité littéraire, celui de P. Talec[52] comme témoin d'une créativité liturgique s'appuyant sur une assemblée paroissiale, celui de J. Feder[53] comme une sorte de « livre d'heures », celui de P. Griolet[54] rédigé par un laïc et enfin un des derniers en date, le recueil de textes et de prières de L. A. Gignac et G. Lapointe[55].

année liturgique et calendrier

L'année liturgique et le calendrier ont été l'objet d'une réorganisation d'ensemble qui a surtout été perçue, au niveau du grand public, par les déplacements de fête de saints ou la suppression de certains rites anciennement pratiqués au cours de l'année.

Pour la semaine sainte, on trouvera un instrument pratique et pédagogique dans le **Missel de la Semaine Sainte** édité par P. Jounel[56]. Quant au reste de l'année, en plus des ouvrages signalés au sujet du lectionnaire du Missel, indiquons l'effort entrepris par la collection « Pâque Nouvelle » des édi-

47. Paris, Ed. du Cerf, Desclée et Cie, D. D. B., Labergerie, Mame, 1971-1972.
48. Diffusion Desclée et Cie.
49. Presses de Taizé, 5e éd., 1971, diff. Seuil, Paris, 784 p.
50. Cf. D. RIMAUD, « Trois livres de prière », **La Maison-Dieu** (103), 1970, p. 120-125 ; Ph. ROUILLARD, « Les mots de la prière », **Ibid.** (110), p. 93-98 ; A. HAQUIN, « Une prière pour aujourd'hui », **Notes de Past. Lit.** (93), 19. p. 40-44 ; R. GANTOY, « Composer des prières pour aujourd'hui », **Paroisse et Liturgie** 1/1972, p. 1425.

51. **Quelqu'un parmi nous,** 4e éd., Paris, Desclée et Cie, 1968.
52. **Un grand désir. Prières dans le secret. Prières en commun**, Paris, Ed. Le Centurion / Le Cerf, 1971, 210 p.
53. **Comme un feu. Prières du jour,** Paris, Ed. Le Centurion, Le Cerf, etc., 1971, 336 p.
54. **Tu viens nous rassembler**, Tours, Mame, 1972, 192 p.
55. « Quand l'espoir se fait parole - Prières pour toute l'année », **Liturgie et Vie Chrétienne** (77-79), juillet 1971, (2715, chemin de la Côte Sainte-Catherine, Montréal, 250), 272 p.
56. Paris, Desclée et Cie, 1972.

tions du Chalet[57]. Progressivement aussi s'éditent des ouvrages qui, sans remplacer les anciens commentaires de l'année liturgique, s'orientent vers un genre nouveau[58]. Curieux de connaître la physionomie nouvelle du calendrier, ou désireux de choisir un prénom, on aura un guide excellent et savoureux dans le livre de A. Vinel[59]. Pour la présentation du sanctoral, un effort de renouvellement est à relever[60].

problèmes de la célébration

1 Optique générale

Le thème de la célébration a fait l'objet de recherches théoriques ou pratiques depuis une quinzaine d'années. Actuellement, cette réflexion se détache sur une problématique plus générale relative à la fête[61] et à la possibilité d'une liturgie dans un monde sécularisé et en voie de désacralisation[62].

57. Cf. **Avent 70. Impossible et nécessaire universalisme,** (Coll. « Pâque nouvelle »), Lyon, Ed. du Chalet, 1970 ; **Des chrétiens ont pris la parole. Cinq entretiens sur l'attente de Dieu,** Paris, Ed. du Sénevé, 288 p.
58. Cf. M. BOBICHON, **Marie dans la nouvelle liturgie de la parole,** (Coll. « Pâque nouvelle »), Lyon, Ed. du Chalet, 1971, 2 t. ; G.-M. OURY, **Racontez à tous les peuples ses merveilles. Les fêtes du Seigneur** (Coll. « Sources de la spiritualité », 20), Paris, Ed. Alsatia, 1969, 248 p. ; J. FEDER, **L'année du Seigneur,** Tours, Mame, 1970, 325 p.
59. **Le livre des prénoms selon le nouveau calendrier,** Paris, Albin Michel, 1972, 299 p. ; « Le nouveau calendrier. Tous les saints, toutes les fêtes », **Fêtes et Saisons** (261), janvier 1972.
60. Cf. COUNESON, **Les saints nos frères,** Paris, Beauchesne, 1971, 4 vol. (Conforme au nouveau calendrier. Intéressant par tous les textes authentiques qu'il contient).
61. Cf. H. COX, **La fête des fous, essai sur les notions de fête et de fantaisie,** trad. de l'américain, Paris, Ed. du Seuil, 1971, 240 p. ; E. MOELLER, « Jours de fête. A propos de **La fête des fous** de Harvey Cox », **Questions Liturgiques** (270), juillet-sept. 1971, p. 177-194.

Le rejet d'un ritualisme inadapté et l'apparition d'exigences nouvelles en matière d'expression relance le débat, et pas seulement au niveau abstrait.

2 Quelques ouvrages

Parmi les ouvrages relativement récents, quelques-uns sont à mentionner parce qu'ils pourront aider la recherche et la pratique.

En premier lieu, **La communication par le geste** (Actes des sessions organisées par le Comité de recherche du sacré à l'Arbresle 1965-1968)[63]. C'est le résultat d'un travail en commun auquel ont participé des artistes, des metteurs en scène, des musiciens, des liturgistes. L'apport de A. Laurentin[64] nous semble particulièrement intéressant.

Le numéro 108 de **La Maison-Dieu,** « La musique dans la liturgie », fait utilement le point sur les questions concernant la musique liturgique et la régie sonore. Il comporte une bibliographie fournissant les principaux instruments de travail — encyclopédies, livres ou revues — nécessaires pour une étude renouvelée du problème. Dans une ligne plus pratique, sont à mentionner la sélection annuelle des fiches de chant[65] et un ouvrage du P. Gelineau sur la psalmodie[66].

L'ouvrage collectif **Dans vos assemblées**[67], publié sous la direction de J. Gelineau, trouve

62. Cf. F. GISTELINCK, « Approche actuelle de la liturgie », **Questions Liturgiques et Paroissiales** (262), juil.-sept. 1969, p. 187-206 ; A. VERHUEL, « Comment célébrer la liturgie aujourd'hui », **Questions Liturgiques (267),** oct.-déc. 1970, p. 253-274 ; L. MALDONADO, **Vers une liturgie sécularisée,** (Coll. « Lex orandi », 51), Paris, Ed. du Cerf, 1971, 256 p. ; « La liturgie du chrétien d'aujourd'hui », **Concilium** (62), 1971, 63. Paris, Ed. du Centurion, 1970, 193 p.
64. « La fonction gestuelle du théâtre et de la liturgie », **op. cit.,** p. 79-115.
65. Cf. « Sélection 71 », **Notes de Past. Lit.** (91), avr. 1971, p. 41-48 ; **Livre des accompagnements,** t. 2, **Hymnes et Cantiques. Sélection 1971,** Paris, Ed. du Cerf, du Chalet, etc., 1972, 247 p.

une place appropriée dans cette partie relative à la célébration. C'est une présentation de la liturgie à partir de l'assemblée et en fonction de l'acte de la célébration. L'optique est nouvelle et mérite d'être signalée. Le premier tome, sous ce rapport, est plus neuf que le second. Un souci analogue se trouve dans les études de R. Gantoy, directeur de la revue **Paroisse et Liturgie**[68].

Toujours dans cette orientation, des revues réalisent un travail intéressant : **Eglise qui chante**[69], les **Notes de Pastorale liturgique**[70] qui viennent de renouveler complètement leur formule dans une ligne plus attrayante, **Paroisse et Liturgie** qui fait la jonction entre la réflexion et la célébration[71].

Enfin, relevons au passage le livre de G. Authelain sur les **Gospel night**[72]. Ce type d'étude semble une voie plus sûre, pour aborder le problème du renouveau liturgique à partir de l'expérience et de la vie, que les réflexions plus générales sur la fête[73]. Deux livres récents sur le rythme et son insertion dans la liturgie sont à signaler comme effort de synthèse intéressant[74].

Les lieux de la célébration font l'objet de nombreuses recherches. On s'interroge sur l'opportunité de construire des Eglises[75]. Ces questions n'empêchent pas de poursuivre un travail d'approfondissement sur l'art sacré et l'expression liturgique. Plusieurs études se révèlent d'une grande actualité[76].

Partis des grandes lignes de la réforme liturgique contemporaine, nous en arrivons à évoquer les exigences de la célébration.

En face de ces aspects théoriques, il faudrait rappeler des faits (Pâques 1972 à Taizé, à Boquen... ; messe de « La Vie Nouvelle » à Neuilly en 1971 ; le spectacle de Godspell) ou des phénomènes comme le renouveau de la prière ou de l'expression corporelle. Ces réalités requièrent, de notre part, une grande attention et un souci d'analyse, mais également les répercussions qu'elles peuvent avoir sur la nouvelle liturgie. Cette dernière, bouclant le cercle de sa réforme, se trouve affrontée à une situation humaine par rapport à laquelle elle est déjà en perte de vitesse et comme en disjonction. La confrontation de ces données pourra permettre à la liturgie de l'Eglise d'affronter une seconde étape, celle d'une créativité locale plus marquée et effective.

dominique dye

66. **Psalmodier en français. Méthode complète de psalmodie,** Paris : A. S. A. (Eglise qui chante), 98. Document n° 2), s. d., 133 p.
67. **Dans vos assemblées. Sens et pratique de la célébration liturgique**, Paris, Desclée et Cie, 1971, 2 vol., 624 p.
68. **Le ministère du célébrant dans la nouvelle liturgie,** (Coll. « Vivante liturgie », 85), Paris, Ed. du Centurion, 1970, 192 p.
69. Cette revue paraît depuis 1957 (« Association Saint-Ambroise », 31, rue de Fleurus, 75006 Paris). Présentation des « Revues de Musique Sacrée », dans : I.N.F. / C.N.P.L. (6), oct. 1971, p. 13-14.
70. Paris, Ed. du Cerf, 29 Bd. Latour-Maubourg, 75007 Paris.
71. Revue d'action liturgique et pastorale paraissant tous les deux mois, Monastère Saint-André, B. 1340, Ottignies (Belgique).
72. **Gospel-Night. Un livre pour les jeunes et les éducateurs,** Bourg-en-Bresse, Ed. Voix de l'Ain, 1972, 200 p.
73. Les articles sur ce sujet paraissant dans les revues liturgiques n'ont pas toujours la rigueur que l'on trouvera par contre dans : F.-A. ISAMBERT, art. « Fête », **Encyclopaedia Universalis,** Vol. 6, Paris, 1970, p. 1046-1051.
74. Cf. M. WACKENHEIM, **Le rythme, un intrus dans l'église ?,** Lyon, Chalet, 1970, 153 p. ; E. GRANGER, **Chanter Dieu avec les rythmes de notre temps,** Paris, Fleurus, 1969, 127 p.
75. Cf. J. BABOULENE, M. BRION, J. M. V. DELALANDE, **Faut-il encore construire des églises ?** (Coll. « Recherches pastorales », 40), Paris, Fleurus, 1970, 112 p. ; Comité National des Constructions d'Eglises, **Pour une politique nouvelle de l'équipement religieux,** Paris, Ed. du Centurion, 1971, 104 p.
76. Cf. Card. J. LERCARO, D. AUBERT, J. CAPELLADES et al, **Espace sacré et architecture moderne,** (Coll. « Lex Orandi », 49), Paris, Ed. du Cerf, 1971, 143 p. ; Comité National d'Art Sacré, **L'Eglise, maison du peuple de Dieu. Liturgie et architecture,** Nouv. éd. ent. ref., (Coll. « Lex Orandi » 53), Paris, Ed. du Cerf 1971, 93 p.

comptes rendus

écriture sainte

Luis ALONSO-SCHOEKEL, **La Parole inspirée** (Coll. Lectio Divina), traduit de l'espagnol par H. de Blignières et P. Hardy, Paris, Ed. du Cerf, 1971, 408 p., 55 f.

Daniel LYS, **Comprends-tu ce que tu lis ?** (Coll. Lire la Bible), Paris, Ed. du Cerf, 1972, 144 p., 15 f.

Mario W. SHAW, **Studies in Revelation and the Bible**, Catholic Seminary Foundation of Indianapolis, 1971, 92 p., 2,50 $.

Le P. Alonso-Schoekel est professeur à l'Institut biblique pontifical de Rome : à ce titre déjà l'essai qu'il consacre à la doctrine de l'inspiration intéressera tous ceux qui comme lui ont connu la période inquiétante de la préparation et des débuts du concile Vatican II. On y trouvera la somme des efforts déployés par les biblistes catholiques pour desserrer l'étau de la théologie des manuels en renouvelant l'étude de l'inspiration scripturaire par l'apport de la psychologie du langage.

Ces efforts furent entrepris par le P. Lagrange dès 1896 dans la **Revue Biblique**, et combattus avec une rare efficacité par des théologiens aux noms heureusement oubliés depuis... En lisant ce livre, achevé en 1964 et élaboré, semble-t-il, dans les années 50, on constatera que, si la problématique n'a guère évolué, les solutions témoignent d'une réelle ouverture : la crise moderniste est désormais « digérée »; les biblistes catholiques et protestants peuvent au grand jour travailler ensemble avec le même idéal et les mêmes méthodes... On regrettera cependant que les redoutables problèmes posés par les développements récents des sciences humaines ne soient pas abordés : l'index analytique ne comporte même pas le mot « mythe »... La psychanalyse et la linguistique structurale n'auraient-elles rien à dire sur le langage, qui est leur « lieu » propre ? L'énergie employée à rénover le vieil édifice semble s'y être épuisée : d'autres viendront, espérons-le, qui oseront en sortir...

Le petit livre du pasteur Lys s'ajoute, lui aussi, à une longue série : depuis la première génération chrétienne, on s'interroge sur le sens de la Bible hébraïque, apparemment reléguée dans le passé, ne serait-ce que par le sous-titre, « Initiation au sens de l'**Ancien** Testament » (c'est nous qui soulignons...). Le ton de l'ouvrage est celui du conférencier (cinq « fausses routes » et un « sens unique » à propos de « l'auto-stop » de Philippe dans **Actes**, 8, 30 ; sept mauvaises façons de s'approprier, c'est-à-dire de faire sien le sens de l'Ancien Testament, entre autres la « pontification »...) : c'est le fruit des nombreuses réunions bibliques où les professeurs d'exégèse sont affrontés à des non-spécialistes et s'efforcent de s'adapter à leur auditoire. Il faut avouer qu'après avoir pris garde d'éviter tant de déviations, le voyageur craindra de s'engager dans la bonne voie, dont la direction est prestement esquissée...

Le problème posé est pourtant crucial : comment un chrétien peut-il comprendre la Bible hébraïque **en elle-même**, alors qu'il refuse de se soumettre à ce qui en est le centre du point de vue israélite, la Loi ? Comment un bibliste peut-il se sentir à l'aise dans son travail quand il sait combien son exégèse est radicalement opposée à l'interprétation juive ? La controverse judéo-chrétienne n'est pas close, hélas, elle renaît sans cesse, avec parfois la mauvaise odeur des crématoires... En-deçà des recherches actuelles sur l'interprétation, ce petit livre est également de peu de secours à quiconque désire sincèrement entrer en dialogue avec ceux qui croient « encore » à la révélation mosaïque : il sera utile, malgré un vocabulaire parfois un peu technique, aux membres des cercles bibliques.

Quatre courts chapitres sur la Révélation dans le Proche-Orient ancien, la doctrine de l'Alliance, le « drame » de la Révélation dans le IVe Evangile et le « schisme » judéo-chrétien forment un ensemble assez décousu intitulé modestement par le P. M. W. Shaw « Etudes sur la Révélation et la Bible ». Rédigées entre 1960 et 1970, ces études tirent sans doute leur opportunité de la conclusion, qui est un rapide survol de quelques tentatives de dialogue judéo-chrétien. L'intention est louable.

Claude ORRIEUX

Jacques GOLDSTAIN, **Promesses et alliances : histoire patriarcale (Genèse, 12-50)**, Paris, Ed. de la Source, 1971, 223 p.

Voici un beau livre, bienfaisant pour tous et combien reposant pour un historien ! Au lieu de spéculer sur les rapports théoriques des deux « Testaments », Dom Goldstain tente plus modestement de **lire** les récits patriarcaux, avec les lumières multiformes d'une méditation religieuse et d'une érudition savante vieilles l'une et l'autre de plus de deux millénaires. C'est dire qu'Abraham apparaît dans sa vérité profonde, père dans la foi de millions de « frères séparés », ennemis parce que frères sans doute, juifs, chrétiens et musulmans...

Le problème est posé dès l'introduction : « la difficulté de l'homme de tous les temps, mais plus encore de l'homme moderne, c'est d'accepter que le salut vient des Juifs » (p. 23). Cette difficulté concerne aussi l'Evangile lui-même : n'entendons-nous pas dire que Jésus n'était pas juif, mais « palestinien » ? Raymond Aron évoque dans la préface un de ses camarades lycéen israélite, qui, pour avoir « peut-être l'esprit un peu compliqué, ne pouvait pas ouvrir la bouche sans que toute la classe se mît à proférer, d'ailleurs sans méchanceté : Talmud, Talmud » (p. 8). Que de fois n'avons-nous pas retenu aux limites du cœur et des lèvres la question naïve : pourquoi donc ajouter à la Bible tout ce « fatras de textes juridiques aussi pointilleux qu'exsangues » (p. 19) ? Nous nous souvenions heureusement en temps opportun que nous lisons l'Evangile à travers vingt siècles de commentaires et plusieurs siècles de « sécularisation »...

La nouveauté de ce livre est l'apport de la lecture juive de la Bible : regrettons qu'il s'agisse encore d'une nouveauté, alors qu'aux Israélites appartiennent l'adoption filiale, la gloire, les alliances, la législation, le culte, les promesses et aussi les patriarches (**Rom.**, 9, 4)... Le lecteur sera vite convaincu, et un peu humilié, de n'avoir pas plus tôt puisé à cette source.

C. O.

Jean LEVEQUE, **Job et son Dieu. Essai d'exégèse et de théologie biblique** (Coll. « Etudes Bibliques »), Paris, Gabalda, 2 t., 1970, 830 p.

Traduction œcuménique de la Bible, Le livre de Job, Paris, Ed. Les Bergers et les Mages et Le Cerf, 1971, 108 p.

Il faut beaucoup de courage pour reprendre l'exégèse du **Livre de Job** : mais comment s'en empêcher ? Les cris de Job, d'une extrême poésie, nous permettent de crier à notre tour : jamais nos révoltes ne parviendront au niveau des siennes... Pour beaucoup moins, nos confesseurs de jadis nous eussent contraints à nous accuser de blasphème...

Cet essai groupe les textes apartenant à un même ensemble : on échappe ainsi à l'émiettement des commentaires continus. Une première partie étudie le thème du « juste souffrant » dans les littératures anciennes du Proche-Orient (prolongé vers l'Ouest jusqu'à la Grèce et vers l'Est jusqu'à l'Inde...) ; la seconde partie s'attache au « cadre en prose » (1, 1-2, 13 ; 42, 7-17) et la quatrième aux « compléments et relectures » (32-37 et 28). L'essentiel est formé par la troisième partie, qui fournit le titre du livre et l'axe de la recherche théologique, « **Job** et son Dieu dans les dialogues poétiques » (3, 1-42, 6).

La masse compacte d'une érudition appuyée sur 130 pages de bibliographie et d'index exclut tout compte rendu global. Nous retiendrons pour notre part comme essentielle l'analyse des « grands textes sur l'espérance » (p. 460 s.), qui conduit dans la conclusion à des remarques intéressantes sur « la place de l'imaginaire dans l'expérience religieuse judéo-chrétienne » (p. 688 s.). « Sans cesse, écrit l'auteur, les images de Dieu secrétées par son angoisse viennent contredire les images révélées » (p. 689). D'où un « dédoublement de l'image de Dieu » : dans les moments de répit, « les deux images coïncident, ou du moins Job comprend qu'elles pourraient bien coïncider » (p. 466) ; mais la plupart du temps, « Job essaie rageusement de superposer deux visages inconciliables de Dieu » (p. 463). Les éclaircies n'arrêtent pas le drame et n'apportent aucun soulagement à la tension : le « je sais » et le « j'ai vu » du dénouement (42, 2, 5), qui reprennent en les actualisant les espoirs fugitifs entrevus précédemment (14, 13-15 ; 16, 8-22 ; 19, 25-27), ouvrent sur le silence. « Dieu reste Dieu » (p. 531) et « Job n'a pas quitté son fumier, mais la parole de Dieu a converti son regard » (p. 526). Après avoir, « par une **distorsion** très consciente » (p. 690), retourné contre son Seigneur les images bibliques, Job enfin se tait, comprenant qu'il « se rend prisonnier de ses propres images dès qu'il quitte les voies du langage

de l'Alliance, c'est-à-dire du langage convenu entre Dieu et lui » (id.). Puisque l'Autre reste ce qu'il est, le dialogue est possible : au prix de son silence, Job « connaît » son Dieu. On sent que l'auteur, disciple de Saint Jean de la Croix, rejoint avec joie, au-delà de son exégèse, la théologie spirituelle la plus authentique.

Le texte célèbre, calvaire des interprètes, « je crois que mon Rédempteur est vivant » (19, 25-7), est étudié avec méthode : l'auteur a été séduit par une correction économique du Père Tournay, peu de chose en effet, « deux mots intervertis » (p. 477), et rend ainsi le v. 26 : « Si l'on arrache ma peau de ma chair, même après cela, je verrai Eloah ». La conjecture pourtant ingénieuse du Père Larcher dans la **Bible de Jérusalem** (« après mon éveil » au lieu de « derrière ma peau », d'après un autre sens de la racine) est rejetée, comme l'interprétation pourtant si nuancée qui en est donnée au même endroit : à notre avis, justice n'est pas rendue à une pensée qui s'exprime avec mille finesses dont on ne voit plus trace dans la réfutation (p. 482-484). Le passage controversé est un de ceux qui spontanément excitent la curiosité quand on aborde la nouvelle traduction de **Job** dans la T.O.B., après avoir souri en lisant dans l'introduction une belle profession de foi au « texte hébreu traditionnel » (p. 13). Hélas, quel exégète n'a pas déchanté après s'être juré de ne pas « corriger » ! Effectivement, le v. 26 apparaît sollicité vigoureusement en faveur de la résurrection, sans qu'on sache toutefois dans la note quand celle-ci aura lieu, ni de quelle manière : un chrétien pensera normalement, puisqu'il est question d'un « article de foi », au Symbole des apôtres. Avouons que nous ne sommes pas convaincu.

Un lecteur gratifié de la traduction de **Job** dans la **Bible de Jérusalem**, une des mieux venues, cherche dans la T.O.B. s'il était possible de faire mieux : la preuve en est faite, et tant mieux pour la Parole de Dieu ! Attribuons sans hésiter ce progrès au travail d'équipe entre biblistes catholiques et protestants, qui n'ont pas négligé les commentaires juifs médiévaux. Bien des trouvailles de la **B.J.** ont été réutilisées ou améliorées ; mais que de mots plus sonores, d'équivalences plus heureuses, de formules plus percutantes ! Le style est jeune et vigoureux, la phrase nerveuse se prête à la lecture biblique. Certains mots ont été rendus en français aux dépens du pittoresque, par ex. Béhémoth et Léviathan (« le Bestial » et le « Tortueux »). On n'a pu échapper à certains termes rares, comme « arroche » ou « effraies » (30, 4, 19), ni éviter l'expression « mettre les pieds dans les fers », quand l'hébreu pense à une bille de bois (13, 27). La date proposée dans l'introduction (vers 575 av. J.C.) est trop haute d'un siècle au moins. Mais l'ensemble est un beau succès.

C. O.

PHILON D'ALEXANDRIE, **De Specialibus Legibus III et IV**, Intr., trad. et notes par A. MOSES (Oeuvres de Philon d'Alexandrie, 25), Paris, Ed. du Cerf, 1970, 366 p., 51 f.

La prochaine chronique d'Ecriture Sainte nous permettra de mesurer, dans toute son ampleur, l'édition bilingue des œuvres de Philon qui, publiée sous la direction de R. Arnaldez, J. Pouilloux, et Cl. Mondésert, s'approche de son terme.

Le philosophe juif d'Alexandrie a tenté, dans la première moitié du premier siècle, de montrer le caractère cohérent, harmonieux et rationnel de la Révélation. C'est ainsi que toute la législation mosaïque doit s'ordonner, pour lui, autour du Décalogue qui, seul, est expression directe du **Logos de Dieu. Les** livres III et IV des **Lois Spéciales,** que traduit et présente André Mosès, sont donc étroitement attachées aux cinq derniers Commandements ; cela permet ainsi à la réflexion philonienne de montrer comment les préceptes particuliers, puisqu'ils ne sont pas coupés de l'inspiration vivifiante du la Parole, ne sont pas règle sclérosée et périssable. La remarquable introduction de Mosès permet à celui qui n'est pas encore entré dans les arcanes du système philonien de ne pas perdre pied dans cet univers assez déconcertant. Quant à la traduction, elle aussi montre dans le détail la qualité de cette thèse de troisième cycle.

Hugues COUSIN

Jean POTIN, **La fête juive de la Pentecôte. Etude des textes liturgiques** (Coll. Lectio Divina, 65), Paris, Ed. du Cerf, 1971, 2 vol., 336 + 80 p., 73 f.

Cherchant à cerner quelques traits théologiques du judaïsme à l'époque néo-testamentai-

re, le nouvel assistant de l'Institut Catholique de Paris présente les textes targumiques qui, dans le cadre de la fête juive de la Pentecôte, servaient à présenter l'Alliance du Sinaï et le don de la Loi. Qui a lu la magistrale étude de Le Déaut sur **La Nuit Pascale** sait que toute étude sur la théologie des **targums** doit d'abord commencer par dater chacun des matériaux ; l'exégète chrétien, qui garde toujours à l'esprit une meilleure compréhension du N.T., se doit de trier avec soin les matériaux antérieurs à notre ère. On ne s'étonnera donc pas du caractère méticuleux avec lequel J. Potin présente l'étude critique des **targums** d'**Exode,** 19 et 20. De même, l'utilisation du **Tg** d'**Habacuc** paraît se justifier dans la mesure où le **pesher** d'**Habacuc** trouvé à Qumran n'est pas sans relation avec notre **Tg** ; en revanche, seule la cohérence du **Tg** des **Psaumes** avec les conclusions déjà tirées à partir d'**Ex.,** 19-20, paraît légitimer l'usage de ces passages psalmiques.

Cette étude des textes occupe les deux-tiers de l'ouvrage. Si le profane perçoit sans peine l'austérité d'un tel travail, il trouvera pourtant à glaner dans ces chapîtres : une longue introduction sur la littérature et les études targumiques ainsi qu'un essai sur la fête de la Pentecôte et son évolution donnent un cadre d'informations plus générales, dans lequel le lecteur pourra re-situer les analyses minutieuses qui abondent par ailleurs. La troisième partie de l'ouvrage expose, quant à elle, « la théologie du **targum** dans la tradition juive ». Gardant comme préoccupation ultime une meilleure compréhension de l'A.T. tel qu'il était compris au 1er s. dans l'enseignement synagogal, l'auteur présente quatre thèmes développés dans la liturgie pentecostale : l'Eglise au Désert, la théophanie, la Parole de Dieu et les Dix Paroles (= commandements). Il cherche enfin qu'elle put être l'influence des lectures liturgiques de cette fête sur le récit de la Pentecôte chrétienne dans les **Actes des Apôtres.**

Laissons aux revues spécialisées le soin de préciser tel ou tel point de cette étude et constatons que le travail de J. Potin constitue un dossier important. Et, fait trop rare chez les éditeurs français, tous les textes traduits dans le corps de l'ouvrage sont fournis en araméen dans le tome 2, ce dont se réjouiront les chercheurs. Il n'y a qu'un point noir : comment un travail de cette qualité peut-il avoir fait l'économie d'**indices ?** Tout particulièrement, l'absence d'un index des citations **rend** l'ouvrage difficilement utilisable.

H. C.

J. BLINZLER, H. GEIST, etc., **Jésus dans les Evangiles** (Coll. Lire la Bible, 29), Paris, Ed. du Cerf, 1971, 170 p., 18 f.

Pouvons-nous encore atteindre le Jésus « historique » ? Comment la tradition sous-jacente à **Matthieu** et **Luc,** comment chacun des évangélistes, ont-ils compris la prédication de Jésus ? C'est ce à quoi s'emploient les six courtes monographies qui composent ce recueil. L'ouvrage enseignera au lecteur à ne pas estomper ce que ces divers témoignages ont de spécifique, à ne pas tenter désespérément de fondre les quatre Evangiles en un seul, bref, à prendre au sérieux les différents tableaux qu'ils brossent d'une même réalité qui échappe à la photographie.

H. C.

Louis MONLOUBOU, **Lire aujourd'hui les Evangiles de l'Enfance** (Coll. Croire aujourd'hui, 14), Paris, Ed. du Sénevé, 1971, 112 p., 9 f.

« Entrevoir les caractéristiques littéraires de ces chapitres de **Matth.** et de **Luc,** découvrir l'intérêt, mais aussi les limites de la question posée habituellement sur la « valeur historique » de ces textes, comprendre l'esprit qui a présidé à leur rédaction, assimiler le message qu'ils nous apportent » (p. 7), tel est le but poursuivi par l'auteur. Le travail est honnête et pourra offrir une première approche de ces textes évangéliques à ceux qui jugent trop savant l'excellent petit livre d'André Paul sur **Les Evangiles de l'Enfance selon S. Matthieu** (Paris, Ed. du Cerf, 1969).

H. C.

Pierre LE FORT, **Les structures de l'Eglise militante selon saint Jean** (Coll. N. S. Th., 25), Genève, Ed. Labor et Fides, 1970, 190 p., 27 f. s.

L'ouvrage porte en sous-titre : « Etude d'ecclésiologie concrète appliquée au IV[e] Evangile et aux épîtres johanniques ». Pierre Le Fort exprime par là sa volonté de dépasser l'alter-

native offerte par les théologiens concernant la position de **Jean** à l'égard de la réalité de l'Eglise ; partisans d'une ecclésiologie richement structurée et représentants d'un christianisme tout intérieur se voient présenter le portrait d'un homme d'Eglise qui, à la fin de l'âge apostolique, discerne dans l'existence de l'Eglise où est le noyau vital par rapport auquel le reste trouve sa signification ou, peut-être, perd de son importance. L'auteur résume ses conclusions sous la forme de quinze thèses (pp. 180-182) qui tirent leur intérêt de l'étude exégétique qui les a sous-tendues. En ce qui concerne la bibliographie, on peut regretter que Le Fort n'ait pu consulter l'excellent commentaire de R. E. Brown sur l'**Evangile de Jean** (New-York, 1966). Mais, de toute manière, ce travail d'ecclésiologie apporte une contribution intéressante dans la recherche œcuménique.

H. C.

Stanislas LYONNET, **Le message de l'Epître aux Romains** (Coll. Lire la Bible, 28), Paris, Ed. du Cerf, 1971, 170 p., 18 f.

On saura gré à l'éditeur d'avoir rassemblé, dans ce volume, dix-neuf méditations du P. Lyonnet sur **Romains,** qui toutes, à l'exception d'une seule, avaient paru dans la revue **Vie Chrétienne.** Le professeur de l'Institut Biblique, bien connu pour ses travaux sur cette épître, est particulièrement qualifié pour guider les croyants dans la lecture de ces textes difficiles et importants où sont abordés les points les plus fondamentaux du dogme chrétien. Sans avoir l'austérité d'un commentaire suivi, ces méditations trouvent cependant le moyen de « coller » au texte, de l'expliquer de telle sorte que le lecteur peut déboucher à la fin de chaque chapître, s'il le désire, sur une véritable méditation personnelle. Il est bien rare de voir allier de la sorte l'exégèse d'un texte, la présentation de sa théologie et la lecture spirituelle ; c'est là la véritable **« lectio divina »**.

H. C.

Robert BAULES, **L'insondable richesse du Christ ; étude des thèmes de l'Epître aux Ephésiens** (Coll. Lectio Divina, 66), Paris, Ed. du Cerf, 1971, 172 p., 18 f.

L'auteur a déjà donné, dans cette collection, un commentaire de l'**Epître aux Romains** ayant des caractéristiques analogues au présent volume sur les Ephésiens. Par une présentation thématique, il s'efforce de saisir de l'intérieur l'organisation de la pensée paulinienne mise à l'œuvre dans cette épître, d'en faire l'herméneutique. S'appuyant sur l'analyse exégétique, tout en cherchant précisément à dépasser ce point de vue particulier, Baulès tente de reprendre le message paulinien dans des catégories actuelles : il se demande comment l'homme peut trouver un sens à Jésus et, plus précisément, un sens tel que le lui donne l'Apôtre. C'est l'exigense chrétienne tout entière qui est visée derrière ce travail.

La tentative est encore incertaine mais son intérêt est visible. C'est avec une grande attention que les théologiens suivent les travaux de Paul Ricœur ; très modestement, R. Baulès, professeur de philosophie et lecteur de S. Paul, cherche lui aussi à interpréter l'un des joyaux du Nouveau Testament.

H. C.

Sœur JEANNE D'ARC, **J'attends la résurrection** (Coll. « Lire la Bible », 25), Paris, Ed. du Cerf, 1970, 152 p., 12 f.

Ce petit livre se propose de conforter l'espérance des chrétiens en suivant d'un trait rapide le cheminement progressif de la révélation sur l'au-delà de la mort à travers la Bible. L'auteur y expose bien le bouleversement qu'opéra, dans la croyance traditionnelle, la doctrine prophétique de la rétribution personnelle ; très intéressant sera aussi pour le lecteur la présentation de la crise maccabéenne et du lien initial entre le martyre et la croyance en la résurrection. Certes, les chapitres concernant « la lumière chrétienne » sont brefs et l'exégèse disparaît derrière la parénèse, l'exhortation de sœur Jeanne d'Arc; mais, tel qu'il est, cet ouvrage sera lu avec profit par beaucoup et son style, simple et chaleureux, permettra une entrée facile dans cette méditation.

H. C.

A. KLEINKNECHT, F. BAUMGAERTEL, W. BIEDER, E. SJOEBERG et E. SCHWEIZER, **Esprit** (Dictionaire biblique G. Kittel), Genève, Ed. Labor et Fides, 1971, 288 p.

Le monumental dictionnaire théologique pour le N. T. (T. W. N. T.), qui est sur le point d'arriver à son terme en Allemagne, ne se consulte habituellement que dans les bibliothèques. L'édition française partielle permet d'accéder plus aisément aux articles principaux. L'article **Esprit** que traduit E. de Peyer avait paru un peu avant 1959 ; compte tenu de ce qu'est le « Kittel », c'est donc un travail récent qui met en œuvre en particulier les documents de Qumran. Un index des références bibliques vient très heureusement enrichir l'édition allemande et rendra de grands services aux étudiants ; on trouve de même une table des principaux auteurs cités.

H. C.

Maurice CARREZ, François MOREL, **Dictionnaire grec-français du Nouveau Testament,** Neuchatel-Paris, Delachaux et Niestlé - Ed. du Cerf, 1971, 274 p.

Voilà un ouvrage qui comble une lacune importante : il n'existait pas encore de dictionnare grec-français pour le Nouveau Testament. Tous les mots sont recensés, y compris les noms propres. La traduction est faite en choisissant les termes français les plus simples et les plus intelligibles, donc sans avoir recours à un vocabulaire désuet mais sans sacrifier pour autant la nécessaire exactitude dans la correspondance difficile d'une langue à l'autre. La traduction choisie est d'ailleurs suivie de quelques références au N. T., qui seront autant d'exemples utiles à la compréhension du mot. Ce dictionnaire est facilement utilisable, aussi synthétique que possible, tout en donnant des éléments analytiques suffisants. Un instrument de travail qui s'avèrera vite indispensable.

Alain DURAND

Rudolf SCHNACKENBURG, **L'existence chrétienne selon le Nouveau Testament,** Paris, Desclée De Brouwer, 1971, 2 vol., 430 p., 52 f.

Il est impossible de résumer ce recueil de 14 études du professeur Schnackenburg qui examine le problème de la prédication de Jésus et celle qui est contenue dans les Evangiles (ex. : la foi, le Sermon sur la montagne et l'homme d'aujourd'hui, la perfection chrétienne d'après **Matth.**), puis présente ses recherches sur les théologies paulinienne et johannique (la liberté chrétienne d'après **Paul**, la vie et la mort d'après **Jean...**).

Solidement étayé sur le plan exégétique, il s'agit d'un travail de théologie biblique qui tente d'ordonner en un tout homogène les thèmes principaux des écrits néo-testamentaires. Il est certes proprement impossible, à notre avis, de réaliser **une** théologie du N. T. (cf. L.V., n° 101, p. 123 et 126) ; avouons pourtant que Schnackenburg va aussi loin qu'il est possible dans cette ligne et que l'exposé qui résulte de ces 14 études sera d'un grand profit pour les lecteurs croyants qui sont à l'aise dans ce genre littéraire.

H. C.

théologie

Jacques-Marie POHIER, **Au Nom du Père** (Recherches théologiques et psychanalytiques), Paris, Ed. du Cerf, 1972, 226 p.

Comme croyant et théologien, l'auteur étudie les thèmes de la paternité de Dieu et de la filiation adoptive, du salut et de la culpabilité, de la grâce et du désir, en utilisant un outillage conceptuel très élaboré de provenance psychanalytique. Il manie avec aisance, pertinence et originalité, la distinction de l'imaginaire et du symbolique, l'analyse du désir et de la castration, dans la fidélité à la lecture lacanienne de Freud.

Tout cela est écrit avec style et donne à penser, d'autant plus que l'auteur provoque lui-même un rebondissement par rapport à sa problématique en en annonçaçnt un dépassement dans l'**Avertissement** initial. En continuité avec son option fondamentale, il réaffirme sa conviction de la nécessité d'une théologie pour articuler le discours sur l'expérience de la foi .Mais il constate une distance entre les constructions qu'il a mises face à face en matière de théologie et de psychanalyse et ce qu'est en vérité aujourd'hui son expérience personnelle de la foi et de la psychanalyse. Reprenant l'intuition qui conclut son étude de « la Paternité du Père comme attribut du Fils » (p. 170), il voudrait répondre de manière plus existentielle et plus unifiée aux deux demandes à lui adressées par la foi et la psychanalyse : **« Qui dis-tu que Je suis ? »** et **« Qui dis-tu que tu es ? »**.

A ces deux demandes distinctes mais intriquées, il ne faut pas répondre par deux discours parrallèles, ce serait une défense, mais par une même et unique parole. Telle sera la nouvelle étape pour le croyant, et, par solidarité d'aventure, nous ne pouvons qu'attendre avec grand intérêt la thématisation de ce propos dans les prochains travaux de l'auteur.

Jean-Claude SAGNE

Christian DUQUOC, **Ambiguïtés des théologies de la sécularisation** (Coll. Recherches et Synthèses), Gembloux, Duculot, 1972, 152 p.

Le chapitre premier de cet ouvrage présente le phénomène de la sécularisation, état de marche d'une société « qui ne se définit en rien par rapport à une transcendance ». Dieu n'y est pas nié, mais sa non-intervention proclamée dans le domaine politique, économique, culturel, voire moral. Plusieurs facteurs de sécularisation sont analysés (prises de conscience des diverses autonomies de l'homme, urbanisation, etc.) ; mais l'auteur accorde le rôle le plus déterminant à l'essor de la rationalité scientifique. Cette option, que d'aucuns discutent peut-être est à l'origine de nombreuses critiques contre ceux qui traitent de la sécularisation d'un point de vue trop théologique ou idéologique. Mais le sujet de l'auteur concerne les théologies de la sécularisation. Elles commencent le jour où le processus qui nous a conduits à notre monde rationnel et profane n'est plus pour le chrétien objet de déploration, mais thème de chapître de l'histoire du salut. Car le recul de la sphère ecclésiastique et du sacré dans notre histoire occidentale est aujourd'hui interprétée comme conséquence positive du fait chrétien et de la révélation évangélique. Chez certains il y a plus : la sécularisation devient nécessaire pour que se dégage l'essence du christianisme, qui est « foi » et non « religion ».

Promue par la sécularisation, la foi ne doit-elle pas se séculariser en son propre contenu? Et jusqu'à quelles limites ? Limites modestes dans le catholicisme de Vatican II et sa valorisation des réalités terrestres, trop souvent acceptées avec insuffisance d'analyses et de critiques (selon le chapître III de notre auteur). Limites éclatées, dans un protestantisme « radical » dont le chapitre II nous dépeint l'évolution dramatique. C. Duquoc fait achever cette évolution dans la pensée d'Altizer, pour qui le Christ est surtout l'annonce d'une humanité délivrée de toute dépendance extérieure.

Ce livre, qui a peut-être trop de raccourics, est vigoureux, clair, stimulant.

Claude GEREST

Louis BOISSET, **La société moderne épreuve de la foi**, préface de Mgr Matagrin, Paris, Ed. du Centurion, 1972, 207 p.

Cet ouvrage signé par Louis Boisset est en fait le résultat d'un travail effectué par un groupe de chrétiens (étudiants, employés, enseignants, prêtres, etc., avec des compétences diverses : historiens, philosophes, exégètes, théologiens) dans le cadre du centre théologique de Meylan, près de Grenoble. C'est à ce titre surtout qu'il peut intéresser de nombreux lecteurs, soucieux de faire naître une réflexion théologique dans les groupes où ils sont eux-mêmes impliqués ; ils découvriront ici une démarche exemplaire, une sorte d'inventaire des questions posées à la foi par le monde moderne, un itinéraire susceptible d'affermir leur vie chrétienne en les recentrant sur l'essentiel. Il n'a pas la prétention d'apporter des réponses précises et originales ; il constitue plutôt un balisage des pistes de recherche et, en ce sens, il peut être un livre de base pour des groupes en recherche. On regrettera simplement la forme un peu impersonnelle de la présentation ; en voulant synthétiser l'ensemble des discussions et exposés, l'auteur laisse échapper la spontanéité des échanges.

Etienne DUVAL

André DUMAS, **Prospective et prophétie**, Paris, Ed. du Cerf, 1972, 230 p., 23 f.

Dans une compilation d'articles et de conférences, nous suivons les multiples interrogations d'A. Dumas face à la société actuelle. L'auteur s'interroge sur le sens de la propriété dans la Bible avant de poser la question de la richesse et de la pauvreté dans une société «d'abondance». Cette société incite l'Eglise et le croyant à trouver de nouvelles formes de vie et d'annonce de la foi. A. Dumas pose la question d'une éthique pour la société de

demain. La préoccupation centrale de l'ouvrage, très fourni en références bibliques, est de savoir si « le christianisme saura supporter (la) mutation de l'homme du besoin vers l'homme du désir, des maladies du désordre vers les maladies de l'ordre, de la voracité du labeur vers la voracité du divertissement ».

Christian DUFOUR

Jean-Claude BARREAU, **Questions à mon Eglise** (Coll. Questions), Paris, Stock, 1972, 186 p., 20 f.

« Le message de Jésus est subversif comme la folie est subversion par rapport à toutes les bonnes raisons » (p. 29). Voilà qui donne le ton de cet excellent livre, traversé par un souffle évangélique incontestable. Les analyses sont lucides, un peu rapides parfois, mais elles vont droit à l'essentiel. L'auteur dresse un contraste frappant entre le message et le portrait de Jésus, homme libre s'il en fut, et le poids de l'appareil ecclésial actuel. C'est bien à son Eglise que J.-Cl. B. s'adresse, bien qu'il lui pose les « questions d'un exclu ». En réalité, ce sont les questions d'un chrétien qui, en tant que tel, parle de l'intérieur de cette Eglise. Il reconnaît sa nécessité, y compris au plan institutionnel. Mais c'est pour une Eglise à visage humain qu'il plaide. Le dernier chapitre est un vaste programme de rénovation. J.-Cl. B. reprend diverses propositions, déjà faites ici ou là, mais pour les réunir en un tableau dynamique. Le langage très simple de l'auteur rend son ouvrage largement accessible et contribuera donc, du moins nous l'espérons, à élargir les prises de conscience et à frayer la voie à une Eglise plus évangélique.

A. D.

spiritualité

Ambroise-Marie CARRE, **Les yeux illuminés du cœur,** (Coll. Epiphanie), Paris, Ed. du Cerf, 1970, 168 p., 12 f.

Marc JOULIN, **Un credo pour vivre,** Paris, D.D.B., 1971, 173 p.

Pierre DE LOCHT, **Et pourtant, je crois,** Paris, Casterman, 1970, 168 p., 13,50 f.

Une fiche de présentation du livre de P. de Locht note que, pour répondre à l'inquiétude actuelle des chrétiens, on a présenté souvent des synthèses doctrinales « comme s'il suffisait d'un exposé traditionnel un peu rajeuni pour porter remède à la crise ». Aucun des livres ci-dessus ne tombe dans ce défaut. Deux des auteurs sont prédicateurs à la radio-télévision et donc en contact suivi avec les hommes auxquels ils s'adressent.

Le livre du P. Carré est une méditation sur la foi dans la perspective de ceux qu'ébranlent les révisions actuelles. Une vingtaine de chapitres très brefs se structurent autour de trois thèmes : la foi qui est lumière, le Saint-Esprit notre guide d'aveugle, Thérèse de l'Enfant Jésus ou des yeux d'enfant. Une conviction profonde sous-tend ces pages pétries d'Evangile : le soutien le plus efficace de la foi est la foi elle-même. Et encore : Jésus ne renvoie jamais les mains vides celui qui veut croire davantage.

Dominicain aussi, Marc Joulin nous présente, sous une forme neuve, un « catéchisme pour adultes ». Riche de son expérience à la télévision et de ses contacts avec des chrétiens affrontés à l'indifférence religieuse, le Père J. a voulu éviter un langage technique qui rebute, non en tant que tel, mais à cause de sa technicité d'un autre temps. Il n'entend pas doubler les commentaires de la profession de foi de Paul VI, mais donner, simplement, un credo « ramené au minimum vital, pour effectivement vivre ».

D'entrée de jeu P. de Locht avoue : « malgré sa lumière et sa joie, ma foi est laborieuse, douloureuse ». L'aspect de démarche personnelle est donc ici plus accentué. L'A. justifie sa publication en pensant que ses interrogations rejoignent celles de beaucoup de ses contemporains. L'invite du début, à considérer davantage la vision globale que tel ou tel point particulier, ne doit pas être oubliée en cours de route, car les graves questions abordées (l'autorité, la spécificité d'une morale chrétienne) le sont de façon trop rapide et donc partielle, et l'aspect critique est prédominant. Espérons que le lecteur appréciant la sincérité d'une démarche verra sa foi confortée par ces pages et que la déception qui s'exprime ne prévaudra pas.

Sœur MARIE DU SAINT-ESPRIT

Raymond-Léopold BRUCKBERGER, **Le monde renversé** (Coll. Pour quoi je vis), Paris, Ed. du Cerf, 1971, 128 p., 12 f.

Le monde renversé, c'est le Royaume, selon le Talmud. Serviteur de Dieu et éternel vagabond (et aussi journaliste, cinéaste, résistant), le Père B., personnalité hors-série, se meut à l'aise dans les exigences de la collection ; liberté de tout dire, pourvu qu'on ne triche pas avec la question. Dans ce récit passionnant, abordant les sujets les plus variés, transparaissent l'homme au cœur d'enfant et de poète qu'aimait Bernanos ou le polémiste lucide, brillant, virulent même. On peut s'irriter ou applaudir. Pourtant — est-ce une réaction féminine ? — j'aimerais trouver chez un frère en S. Dominique, révérant spécialement en son sacerdoce le pouvoir de lever les écluses de la miséricorde, un peu moins de jugements blessants. « Volaille d'intellectuels » ou non, les théologiens sont des hommes, eux-aussi, et ses frères dans le sacerdoce. Comme celle de l'auteur leur souffrance a droit au respect.

Sr M.

André MANARANCHE, **Un chemin de liberté**, Essai de théologie spirituelle, Paris, Ed. du Seuil, 1971, 238 p., 18 f.

Fruit longuement mûri d'une recherche spirituelle partagée avec des frères, cet essai ose partir d'un optimisme foncier. A. Manaranche n'élude pas les difficultés actuelles, mais « l'invention vient de psychologies saines propulsées par une ferveur positive » (p. 9). Nous sommes dans la coulée des **Exercices**, mais la reprise est forte et originale. Avec la recherche de sens, de liberté, de communion, nous sommes à la racine des problèmes de notre société. Le style coloré, bien frappé, pourrait faire croire à une lecture facile. Non, ces pages ne livrent leur secret que dans une lecture méditée. Celles sur la prière, la Croix, la mort, recèlent une grande plénitude.

Sr M.

Le Gérant : A. Durand/Imp. Artistique P. Jacques, 73-Aix-les-Bains/Dépôt légal : 4 trim. 1972